AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol. XVII

Núm. 4

OCTUBRE, 1957

MEXICO, D. F.

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El Instituto intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XVII	MEXICO, D. F., OCTUBRE, 1957	NUM. 4

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

COLABORADORES

JUAN FRIEDE, colombiano. Doctor en Historia. Ha llevado a cabo recientes investigaciones en archivos españoles. Es autor de valiosos trabajos acerca de las cuestiones indígenas de su país: *Los indios del Alto Magdalena (vida, lucha y exterminio) 1609-1913; Comunidades indígenas del Macizo Colombiano; El indio en la lucha por la tierra; Historia de los resguardos del Macizo Colombiano; Colección de documentos inéditos para la Historia de Colombia;* etc.

ANGEL Mª GARIBAY K., mexicano. Doctor en Letras *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de México, con motivo del IV Centenario de su fundación. Catedrático de Literatura Náhuatl y Director del Centro de Investigaciones de la Cultura Náhuatl del Instituto de Historia de la Universidad Nacional. Especialista en las lenguas náhuatl y otomí. Entre sus obras más importantes pueden mencionarse las siguientes: *Llave del Náhuatl; Poesía Indígena de la Altiplanicie* e *Historia de la Literatura Náhuatl.*

MANUEL GAMIO, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad de Columbia de Nueva York y Doctor en Letras *Honoris Causa* por la misma Universidad. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de México con motivo del IV Centenario de su fundación. Organizador de la Dirección de Antropología de México, etc. Actualmente, Director del *Instituto Indigenista Interamericano.* Entre sus numerosas obras se destacan: *Forjando Patria; La Población del Valle de Teotihuacán* (en colaboración); *Aspects of Mexican Civilization; Hacia un México nuevo; Consideraciones sobre el problema indígena;* etc.

ESTEVÃO PINTO, brasileño. Doctor en Antropología. Profesor de Antropología y Etnografía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Recife. Se especializó en el campo de la etnografía indígena y en los estudios etnológicos e históricos. Sus trabajos han sido publicados en revistas especializadas, tanto del Brasil, como de otros países. Entre sus libros principales se cuentan *Etnologia Brasileira* y *Os Indígenas do Nordeste,* obra indispensable para el conocimiento de los grupos indígenas de esa región.

EDITORIAL

EL IV CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Desde que los primeros y nobilísimos indigenistas de América Pedro de Gante, Bartolomé de Las Casas, Fray Bernardino de Sahagún y otros que tanto se preocuparon por aliviar la triste situación de los indios, hasta esta fecha múltiples esfuerzos se han llevado a cabo para redimirlos.

Entre las más importantes actividades que en estos últimos tiempos se han desarrollado a tal respecto se cuentan las de los Congresos Indigenistas Interamericanos de Pátzcuaro, México; Cuzco, Perú y La Paz, Bolivia. A ellos asistieron representantes de los Gobiernos de América y de instituciones que se interesan por el problema indígena continental y discutieron sus varios aspectos.

En las actas finales de esas asambleas, publicadas y profusamente difundidas por este *Instituto Indigenista Interamericano,* aparecieron las recomendaciones y sugestiones hechas por los congresistas a los gobiernos americanos que suscribieron la Convención Internacional respectiva a fin de que, si lo juzgaban conveniente, se sirvieran llevarlas a la práctica en favor de sus respectivas poblaciones aborígenes.

En un editorial de la revista *América Indígena* (Vol. XV, Nº 4, octubre 1955) indicamos que desgraciadamente muy pocas de esas recomendaciones y sugestiones habían sido llevadas a la práctica, cosa que por lo demás acontece con frecuencia en congresos y asambleas de otro género.

Sin embargo, siendo el problema indígena algo que requiere urgente atención, puesto que sus aspectos desfavorables retrasan desde hace siglos el progreso de muchos países del Continente, es de esperarse que los gobiernos de éstos se dignen reconsiderar las recomendaciones y sugestiones de los anteriores congresos y atender dentro de sus posibilidades las que sean emitidas en el IV Congreso Indigenista Interamericano que se efectuará a fines del año entrante en la ciudad de Guatemala.

EDITORIAL

THE IV INTERAMERICAN INDIAN CONGRESS

From the first noble Indianists of America, Pedro de Gante, Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún and others who so deeply concerned themselves with improving the unhappy situation of the Indians, until the present day, multiple efforts have been made to redeem these groups.

Among the most important activities which have been carried out in recent years in this respect are those of the Interamerican Indian Congresses of Pátzcuaro, Mexico; Cuzco, Peru and La Paz, Bolivia. These were attended by representatives of the American governments and of institutions which are interested in the continental Indian problem, who discussed the various aspects of this problem.

The recommendations and suggestions made by the Congress delegates to the American governments subscribing to the respective International Convention appeared in the final minutes of these assemblies, which were published and widely distributed by the *Interamerican Indian Institute.* These proposals were made in order that the governments, if they so deem advisable, should put them into practice on behalf of their respective aboriginal groups.

In an editorial of the magazine *América Indígena* (Vol. XV, Nº 4, October, 1955) we indicate that, unfortunately, very few of these recommendations and suggestions were put into practice; a result, furthermore, which often occurs in congresses and assemblies of other kinds.

Nevertheless, because the Indian problem requires urgent attention, since its unfavorable aspects have for centuries held back the progress of many countries of the Continent, it is to be hoped that the governments of those countries will reconsider the recomendations and suggestions of preceding congresses and heed, within the limits of their possibilities, those issued by the IV Interamerican Indian Congress which will be held at the end of next year in Guatemala City.

EL PROBLEMA INDÍGENA EN COLOMBIA

por JUAN FRIEDE

Summary

This article, prepared by the Colombian Indianist, Dr. Juan Friede, offers a general panorama of the Indian problem in Colombia. The study consists of two fundamental parts: the Colonial period and the Republic.

In the first part the author points out the tragic consequences suffered by the Colombian Indians upon entering into contact with the conquerors. Indian groups of a highly-developed culture were conquered, frequently deprived of their lands, and obliged to work in the mines and on the royal grant estates. This was responsible for the rapid disappearance of thousands of Indians. During the following centuries the conquest of other Indian groups of the jungle continued. The diseases introduced by the conquerors decimated the Indian population.

One truly effective method of protection for the Indians was the creation of the *resguardos*, or land reservations, introduced by Spanish legislation at the end of the XVI century. As a result of this measures, as Simón Bolívar wisely observed in 1821, a considerable sector of the Indian population survived.

During the Republican era, civil wars caused the problem of the Indian to be forgotten, especially in the case of the jungle tribes who lived on the margin of national life. Throughout this Republican period, two principal dangers threatened the Indians: the loss of their lands upon an attempted distribution of the *resguardos*, and the loss of their liberty in the case of the jungle dwellers who were forced to work for the benefit of the rubber gatherers.

The author concludes his article by suggesting a practical solution to the outstanding problems of the present-day Colombian Indians. He points out, among other things, the urgent necessity for creating in Colombia a National Indian Institute which would function practically and effectively.

Introducción

Con frecuencia se niega la existencia del problema indígena en Colombia, por lo cual se considera supérfluo crear una oficina especial de asuntos indígenas, en forma oficial adjunta a un Ministerio o en forma semi-oficial, como institución consultativa.

Por otra parte, se refuerzan las medidas de partición de los pocos resguardos indígenas que aún subsisten, mientras que frente al indio selvático se sigue una línea de marcada indiferencia que trae consigo su acelerada aniquilación. El Instituto Indigenista de Colombia dejó de existir en la práctica desde hace años. Es, pues, necesario llamar una vez más la atención sobre este problema que revela mayor im-

portancia de lo que se cree generalmente, y pasar revista sobre su historia y evolución en las tierras colombianas, para entender mejor su alcance y actualidad.

PRIMERA PARTE: LA COLONIA

Los primeros contactos con los indios

Cuando los españoles arribaron al Nuevo Mundo se encontraron con una población que, debido a la errada apreciación geográfica del lugar donde estaban, llamaron "indios". Este término genérico equivocado se ha generalizado desgraciadamente con los nuevos descubrimientos. Donde llegaban los españoles —y tras ellos otras naciones europeas— los habitantes fueron llamados "indios", igual si se tratase de los desnudos de la costa del Caribe, como de los vestidos con ricos atavíos del Imperio Incaico, del primitivo cazador y recolector de las selvas amazónicas, como del hábil constructor de templos y fortalezas; sin tomar en consideración las diferencias de lenguas, creencias, técnicas, usos y costumbres.

La generalización del nombre "indio" tuvo para la población aborigen americana una nefasta influencia durante la Colonia. Una legislación uniforme, la "indiana", trató de encauzar, con los mismos sistemas y por la misma vía, la evolución de este importante grupo de la población colonial hacia su integración a la sociedad hispanoamericana que se estaba organizando, no tomando en cuenta las diferencias esenciales que existían entre el indio selvático y el andino, entre el de las costas marítimas y del interior, entre agricultores sedentarios y recolectores.

El intento que hizo España para integrar a la sociedad americana los grupos aborígenes sin producir en ellos estragos, fracasó estruendosamente debido en gran parte a esta legislación y política uniformes y sin diferenciación. El mestizaje absorbió tan sólo en una proporción muy reducida aquellos grupos. Vastas regiones fueron despobladas de indios mediante la "conquista". Aún en aquéllos en que se produjo un nutrido mestizaje, como sucedió por ejemplo, en la altiplanicie Chibcha (el corazón de la actual Colombia) según datos fidedignos densamente poblada en tiempos precolombianos, apareció hacia fines del siglo XVI una verdadera despoblación, que trajo consigo una alarmante situación económica: los precios de los artículos alimenticios sufrieron una peligrosa alza, debido a la escasez de la población rural, que era esencialmente india; mientras que la población urbana no creció desmesuradamente. Muchas minas fueron ce-

rradas por falta de brazos (por ejemplo, las de Mariquita). Por causa idéntica decreció la navegación en el río Magdalena.

Con todo, a pesar de que el español del siglo XVI consideraba a los indios como un esencialmente uniforme grupo humano, sin distinciones ni matices, no se les pudo ocultar a los cronistas coloniales, que en el siglo XVI y principios del XVII escribían la historia del Nuevo Reino de Granada (la actual Colombia), la división de la población aborigen en dos grandes secciones: una, integrada por las llamadas "behetrías", compuesta por tribus belicosas, desconocedoras de un fuerte cacicazgo coactivo y una rígida organización tribal, que elegían generalmente sus caciques o capitanes, vivían en al selva virgen, principalmente de caza y pesca y guerreaban muchas veces entre sí. Eran indios "salvajes", que algunas veces no habían salido todavía del estado nómada o seminómada y que se opusieron tenazmente a la dominación española; tribus que no se dejaban aculturar por la fuerza, siendo en el transcurso de la Conquista exterminadas en gran parte o llevadas a cautividad a regiones remotas como esclavos, donde no sobrevivieron por mucho tiempo. Tales tribus ocupaban el norte de la antigua gobernación de Popayán (el norte de los actuales departamentos del Cauca y del Valle), los anchos valles que bordean los ríos Cauca y Magdalena, el territorio llamado "Entre los Dos Ríos" (actual departamento de Antioquia y el Sinu), las costas del Pacífico y, en parte, del Caribe (Chocó, Bolívar y Atlántico) como también las hoyas del Amazonas y del Orinoco.

La resistencia que ofrecieron estas tribus "salvajes" al invasor, es impresionante. Basta leer los horripilantes relatos de los cronistas con sus descripciones de indios encerrados en sus palenques de madera, prefiriendo morir abrasados con sus mujeres y niños antes que entregarse al soldado; indios que en masa se precipitaban desde altos peñascos, suicidándose para evitar el cautiverio; indios desnudos que se avalanzaban contra lanzas, picas y espadas con desprecio absoluto de sus propias vidas; que sin emplear ninguna estrategia militar, conscientes de la absoluta superioridad del puñado de españoles bien armados, aceptaban desesperados una lucha desigual; basta conocer estos datos y muchos más que se pueden recoger a lo largo de la época colonial, para observar que se trataba de un choque de dos culturas, de dos mundos diferentes, de los cuales el indígena no podía sobrevivir, aculturarse, dadas las condiciones en que se desarrollaba la Conquista.

La resistencia que opusieron estas "behetrías" al español, la trataron de explicar los cronistas cada uno a su manera. Los religiosos, como Fray Pedro Aguado, por ejemplo, la consideraban el resul-

tado de los consejos del demonio; creencia que parecía confirmarse al observar entre estos indios precisamente, una abundancia de "supersticiones" y la ninguna observancia de la "ley natural y divina". Otros, seglares como Cieza de León, explicaban esta resistencia por la inherente organización social indígena que desconocía la absoluta obediencia al superior, la coacción o el trabajo disciplinado, y que se desarrollaba dentro de un ambiente geográfico que permitía el fácil desplazamiento de un lugar a otro, sin que peligre la subsistencia de la comunidad. Con lo cual se podía evadir cualquier cadena, obligación o parcial cercenamiento de la libertad.

Los resultados de esta "conquista" para el Nuevo Reino de Granada fueron lúgubres. Aniquilada la población terrígena de grandes porciones de su territorio, se produjo un estancamiento del desarrollo económico de grandes regiones neogranadinas que duró la época colonial y cuya influencia se siente aún hoy día. Florecientes ciudades, como Santa Marta, Santa María de Darién, Popayán, Timaná, Santafé de Antioquia, para sólo nombrar algunas, perdieron su importancia en el siglo XVII. Populosas y ricas regiones del Alto Magdalena o de "Entre los Dos Ríos" tornáronse desérticas. Basta recordar que el territorio del actual departamento de Caldas —uno de los más ricos hoy día, un territorio densamente poblado en el siglo XVI por los Quimbaya, Arma, Anserma y otras "behetrías", tribus por varios aspectos muy avanzadas— fue selva virgen despoblada hace apenas unos cien años. Grandes regiones permanecieron aún hace poco completamente despobladas y sin colonizar, y muchas lo quedan aún hoy día, como la Amazonia, la Orinoquia, las costas del Pacífico, partes del Altántico, etc.

El rasgo más grave de la "conquista" de estas regiones fue el hecho —visible aún actualmente— de que tal suceso no produjo, como sucedió en otras partes, un mestizaje de importancia, es decir, una apreciable absorción de la población por el blanco invasor, mediante el cruze de ambas razas, sino un verdadero aniquilamiento de esta población. La mezcla entre el blanco y el indio en las regiones ocupadas en tiempos precoloniales por las tribus "salvajes" fue tan leve, que es casi inapreciable actualmente como fenómeno social. Ciertamente, cuando desaparezca el desprecio por el indio y se pueda levantar un censo demográfico objetivo (con examen de rasgos somáticos, grupos sanguíneos, etc., entre blancos y mestizos) se confirmará científicamente la impresión de cuantos viajeros conocen a Colombia, de que grandes regiones colombianas carecen de significativo mestizaje con el indio. Y estas regiones son precisamente aquéllas que eran antiguamente ocupadas por las tribus "salvajes" que hemos enumerado más arriba.

Los chibchas y otros grupos

Frente a este grupo de "behetrías", de "salvajes", observaron los cronistas coloniales la existencia en el Nuevo Reino de Granada y gobernación de Popayán de indios "de más razón"; indios que reconocían la autoridad de un cacique, generalmente hereditario, al que pagaban un tributo y aceptaban otras prerrogativas a su favor; cacique que en ocasiones era a su vez vasallo de otro "señor natural", señor que dominaba todo un territorio, formando el conjunto una verdadera "nación", con una lengua oficial, recaudadores de tributos, oficiales especializados, etc.

Con sorpresa observó Cieza de León que un tan fuerte "Imperio", como el incaico, se sometiera fácilmente al puñado de conquistadores aceptando el yugo del Rey, aunque con ello perdía su independencia política. Lo explica por el hecho de que el indio peruano nacía acostumbrado al dominio de un señor, es decir, que vivía dentro de una organización social que aceptaba el dominio de una clase social sobre otra, por lo cual la invasión española fue para él apenas un "cambio de amo"; mientras que para el "salvaje", la aceptación del "amo" producía un cambio básico en sus relaciones sociales.

Fueron las tribus "que conocían al amo" las que mejor se conservaron y mezclaron su sangre con la española. Si hablamos de una "Colombia mestiza", ésta sería representada ante todo por las altiplanicies de Boyacá, Cundinamarca, Cauca y Nariño, es decir, por aquellos territorios que fueron habitados en tiempos precoloniales por indios "de más razón", como lo fueron los Chibcha, Quillacinga y otros grupos indígenas, agricultores sedentarios o semisedentarios, con un cacicazgo más o menos fuerte, hereditario, etc.

Naturalmente, el mestizaje aún con estos indios no se produjo sin estragos en la población aborigen. La idea de que en el caso de su "conquista" se trató simplemente de la "absorción" de la población india por los españoles mediante el mestizaje, es ilusa y no resiste una crítica con base documentada. El choque de ambos grupos étnicos exigió también aquí enorme cantidad de víctimas por parte de los indios. Mientras los españoles propiamente muertos por los indios durante la conquista se pueden contar con los dedos de las manos, la población indígena moría por millares en las rebeldías contra el invasor, plagas endémicas traídas por los soldados y trabajos forzados en transportes, minas, pesca de perlas y campos. El mismo Jiménez de Quesada calcula, en su carta al Rey fechada el año de 1576, que la conquista del territorio del Nuevo Reino de Granada costó hasta entonces 1,500 víctimas españolas (cantidad que podemos suponer como *muy*

exagerada, dada la intención de la carta, cual era de pedir mercedes), incluyendo en esta cifra la enorme mayoría integrada por quienes cayeron víctimas de hambre o del clima mortífero. Recordemos, como ejemplo, que de los 600 españoles que salieron de Santa Marta acompañando a Jiménez de Quesada en su jornada descubridora, sólo 200 llegaron a Tora, punto de partida de la propia conquista de la Meseta Chibcha. Los otros 400 murieron en el camino debido al hambre y enfermedades, sin que *ninguno de ellos* fuese víctima de los indios, y tampoco hubo víctima alguna en la propia conquista de Bogotá y Tunja. Pero solamente para su expedición al Dorado sacó Jiménez 1,500 indios ladinos, de los cuales apenas sobrevivieron 30. La despoblación de estos "indios de mas razón" de que fue teatro el Nuevo Reino, no se debía pues a guerras con ellos, sino a una imposición forzosa de formas culturales que no podían introducirse, de la manera como se estaba haciendo, sin que se produjeran enormes estragos en la población.

Con todo y lo anterior, la cantidad de españoles era tan exigua y la de los indios tan desbordante, que estos últimos pudieron sobrevivir en parte y dejar, con la mezcla de su sangre a la española, una huella imborrable en la actual población de grandes regiones colombianas que antaño ocuparon exclusivamente.

Consecuencias de la Conquista

Dos eran los propósitos principales de la Conquista, si hacemos caso omiso de los valores espirituales y nuevos medios de producción que introdujo al Nuevo Mundo: la dominación política y económica del indígena.

La dominación política se logró sin dificultades. Las rebeldías eran de poco efecto y de escasa influencia sobre la evolución de la sociedad hispanoamericana en el Nuevo Reino de Granada. Pero muy diferente camino siguió el proceso de la dominación económica.

Ésta, desde un principio, se dirigió al alcance de dos metas: la utilización de la mano de obra indígena en provecho de los colonos, y la apropiación de sus tierras.

En los albores de la Conquista el problema de la tierra carecía de importancia, ya que había muchas desocupadas y, además, sólo muy contadas tribus poseían nociones elementales sobre la propiedad territorial, ni tenían apego a ella. El problema central fue el de cómo lograr el aprovechamiento de su mano de obra, sin lo cual ninguna merced de tierras o de minas concedidas por el Rey a los españoles, tenía valor. Sólo poco a poco y en cantidad insuficiente llegaban al

Nuevo Reino esclavos negros, cuya introducción dificultaba España, por contener esta importación elementos peligrosos desde el punto de vista político y económico de la metrópoli. A lo largo de la época colonial el indio era indispensable para cavar minas, talar bosques, bogar en los ríos o transportar mercancías a cuestas, cuando faltaban, como faltaron, caminos para bestias. Aún el avance de la propia Conquista resultaba imposible sin la utilización del trabajo indígena. Los ejércitos en cualquier jornada tuvieron que ser acompañados de centenares o de millares de indios que llevaban a cuestas los mantenimientos y pertrechos necesarios. Belalcázar salió con 5,000 indios desde Quito; tal es la acusación del cabildo de aquella ciudad. Hernán Pérez de Quesada, con 8,000 hacia el Dorado, tal es la acusación del cabildo de Tunja. Cartas de religiosos, como del obispo Calatayud o del franciscano fray Jerónimo de San Miguel, describen en forma realista los horrores de estos alistamientos forzados, sacando indios de las encomiendas, capturándolos en los caminos públicos y metiéndolos en colleras para que no huyeran. De esta manera se organizaron las "entradas" a Ibague, Victoria, a la "Tierra de Entre Dos Ríos", y otras.

Fueron las propias condiciones en que se desarrollaba la Conquista las que obligaron a los conquistadores a usar de tales métodos coactivos. De otra manera no hubiera sido posible enganchar indios a unas expediciones donde sólo les esperaban privaciones y una muerte casi segura sin esperanza de provecho alguno.

Los procedimientos que se utilizaron posteriormente en la propia obra colonizadora, fueron distintos sólo en apariencia, pero no en esencia; pues la intención quedó la misma: obligar al indio a que trabaje en provecho del colono. La encomienda, la mita, la esclavitud, todas estas instituciones, independientemente del contenido legal con que las invistió el legislador español eran en la práctica formas coactivas para lograr lo básico: obligar al indio a trabajar para el colono. Trabajo que rehusaba, pues a pesar de la ocupación española, quedó viviendo en el "estado primitivo", sin grandes anhelos y posibilidades, quedando muy pronto situado al contrario en el más bajo peldaño de la escala social, sin miras de poder mejorar la suerte con su trabajo. Si su "natural perezoso" era innato, tal vez, a su incipiente economía precolonial, la ocupación española no trajo nada que pudiese cambiar este "natural perezoso".

El indio rehusaba durante siglos a trabajar. La mita destruía su vida familiar y social llevándolo a lejanas minas de donde raras veces volvía a reunirse con los suyos; la partición en varias encomiendas de una tribu indígena agrupada alrededor de su cacique, destruía su

terrígena y propia organización social. Pero ni esto ni las exageradas tasaciones de tributos y del servicio personal lograron hacerlo trabajar. El doctor Venero de Leyva. presidente de la Real Audiencia de Santafe, comunica al Rey en 1564 el estado paupérrimo del indio sólo un cuarto de siglo después de haber sido conquistado y la suma miseria en que vivía. Así dice:

"Por descargo de mi conciencia aviso a Vuestra Majestad que es muy subida la tasa y en perjuicio de los indios, y no creo que podrán pagar... Y es gente tan pobre que parece imposible poder dar nada, porque andan desnudos y descalzos y no tienen casas sino a manera de las cabañas de los viñaderos de España, hechos de hierba, y duermen en el suelo; y no tiene ninguno más hacienda que una olla para coger algunas raíces y turmas de la tierra, que es su comida, y una cantarilla para traer agua, y una escudilla de palo para beber..." Y sin embargo ni la miseria tan grande como la descrita, lo hacía trabajar. Su "natural perezoso" no fue vencido. Documentos de fines del siglo XVIII contienen las mismas quejas que se oyeron en los albores de la colonización. El indio "de más razón" no se "aculturó", no se "conquistó". La práctica colonizadora de España fracasó en este sentido.

Otras conquistas posteriores

Frente al indio selvático seguía la conquista con más o menos intensidad durante toda la época colonial. Los Pijao, Carare, Yaragui —tribus enclavadas entre la población blanco-mestiza—, fueron en parte o totalmente exterminadas en el siglo XVII; otras, como los Chimila, Andaki, Tama, en el siglo XVIII. También en el caso de estas tribus se trataba de lograr principalmente la utilización de su mano de obra para la economía colonial. Demostración palpable de tales deseos son los traslados forzosos —en forma de indios encomendados o esclavos— de grupos indígenas desde las regiones selváticas a las colonizadas por los "blancos", como sucedió por ejemplo, con los "transplantamientos" de los Pijao y Paez a la región de Timaná en el alto Magdalena y allí mismo de los Tama, Aji y Orteguaza de la Selva Amazónica; o de los Andaki al valle de Suaza; o de los Pijao al bajo Magdalena.

Los métodos empleados para domeñar estas tribus fueron iguales a las utilizadas en los albores de la Conquista. Se trataba de la imposición forzosa de un conjunto de formas culturales a pueblos selváticos, no aptos a la "aculturación forzada", en la misma forma en que no fueron aptos los "salvajes", las "behetrías" en la época de la Con-

quista. Las misiones, portadoras principales de esta política de aculturación, pueden, es cierto, presentar una larga e imponente lista de mártires, admirables por el valor, abnegación y fe demostrada en el cumplimiento de su deber como católicos y misioneros. Pero basta leer las memorias de los virreyes de Santafé a fines del siglo XVIII para constatar que estos valientes esfuerzos fueron estériles y a veces perjudiciales, pues no sólo fracasó la "civilización" del indio y su integración a la sociedad, sino, que se ahuyentó desde sus pueblos bien formados y con una base económica segura hacia la selva, exponiéndolo a peligros e inseguridad que allá encontraba. Donde se logró la fundación de un pueblo más o menos estable con indios selváticos, se introdujeron enfermedades, "pestes", que diezmaban la población india, sin poder socorrerla con las medidas necesarias al brusco cambio de sus condiciones de vida. Y el remanente de estas poblaciones lo consumía el colono que venía detrás, sin poderlo impedir el misionero. Y así la disminución demográfica de las tribus selváticas es impresionante: de los 15,000 Kofán tributarios de que hablan documentos del siglo XVI sólo se conocen actualmente unos 350 individuos; de 3,000 tributarios Macaguaje, (12,000 individuos) en el siglo XVII, se cuentan hoy unos 40 indios; de los Andaki selváticos, que en el siglo XVI contaban con 70,000 individuos, hay tan sólo unas pocas familias que demuestran rasgos de progresiva degeneración, en el "Pueblo Viejo", cerca de Acevedo. Basta comparar los "padroncillos" de la población indígena que levantaron los curas misioneros a fines del siglo XVIII, hoy en el Archivo Central del Cauca, Popayán, con la situación actual de las tribus que en ellos se nombran, para apreciar la impresionante merma ocurrida en la población indígena. La Amazonia, ocupada en tiempos precoloniales por tan crecida población que hizo exclamar a un cronista que donde cae una piedra encuentra la cabeza de un indio, es hoy un territorio casi deshabitado.

Y lo más grave es que reapareció el rasgo que es familiar desde la época de la conquista. La merma de la población aborigen selvática no fue absorbida por el mestizaje, sino que es un caso de efectiva disminución. Este fenómeno puede observarse fácilmente en las vertientes orientales de los Andes colombianos. Resalta el mínimo mestizaje que existe en los territorios que bañan los ríos Caguán, Orteguaza, San Miguel, Caquetá y Putumayo, territorios que sufrieron el impacto de las olas inmigratorias de soldados, quineros y caucheros durante cuatro siglos, sin producir un mestizaje de importancia. Se repitió aquí cuanto pasó en la época de la Conquista: el choque violento de nuestras formas culturales con las del pueblo "salvaje", produjo aniquilamiento y no mestizaje. Y así, sin entrar a determinar

la causa de este fenómeno, el hecho está a la vista en todos los pueblos "salvajes" que se puedan visitar, como los Kofán, Correguaje, Huitoto en el Alto Caquetá, Macaguaje, Tama, Gaunibo o Chamí, donde se observa un cuadro étnico, después de cuatrocientos años de contacto con el "blanco", muy distinto con referencia al mestizaje entre indios y blancos del que encontramos actualmente en las altiplanicies andinas de Boyacá, Cundinamarca, Cauca o Nariño.

Por otra parte, a pesar de todos los esfuerzos, tampoco en la selva se logró "hacer trabajar" al indio para el colono. Aún hoy, hablando con los colonos que habitan las vertientes amazónicas de los Andes se puede constatar la ninguna o la muy ténue aportación de los indios selváticos a la economía nacional. Los indios "no trabajan"; el indio es "muy mal peón"; estas frases se oyen generalmente. Se trabaja mejor con "los de arriba", como llaman a aquellos indios o mestizos que, obligados por su precaria situación económica, atraviesan la Cordillera para buscar en la selva su sustento. El indio selvático, a pesar de cuatro siglos de la labor "civilizadora", no trabaja, no fue aún "conquistado".

El problema de la tierra

Con el tiempo apareció el problema de la tierra. No pudo surgir en territorios anteriormente ocupados por las tribus "salvajes", pues la disminución numérica de la población indígena los convirtió defacto en "realengas" (en la época colonial) o en "baldíos" (en la época republicana). La simple apertura de potreros, labranzas, la explotación de maderas o minas, producía un derecho de propiedad del territorio ocupado, sin contradicción alguna de la población aborigen.

No sucedió lo mismo en aquellos lugares en que la conquista dejó más o menos importantes núcleos de la población indígena "de más razón", base indispensable para la fundación de permanentes conglomeraciones españolas y de su futura evolución económica. Los territorios adyacentes a estas fundaciones seguían siendo ocupados por los indios y consta por documentos históricos que muchas tribus que habían huído en los primeros años de la conquista, volvieron a ocupar sus tierras, cercanas a las ciudades, cuando ésta había pasado.

El segundo acto de la dominación económica del indígena, la gradual expropiación de sus tierras a favor del colono blanco o mestizo, no se hizo esperar. En el Nuevo Reino de Granada el proceso comenzó en la vecindad de las ciudades de Santafé, Tunja y Vélez, y después, más lejos, en territorios ya rurales.

En los albores de la colonización fueron las ocupaciones arbitrarias

de las tierras indígenas con ganados de los colonos, las que de hecho las pusieron bajo su dominio. El indio se quejaba a las autoridades (tal es el caso de los indios de Bosa, por ejemplo) generalmente sin éxito o con un éxito teórico, o abandonaba sus tierras retirándose a las más alejadas de las posesiones españolas.



Indígenas Catío del Chocó, Depto. de Colombia.—*Cortesía Dra. Rosa Scolnik.*

La encomienda resultó ser otro eficaz instrumento para apropiarse de las tierras de los indios. Legalmente tal institución no implicaba concesión territorial. El indio, una vez pagado su tributo, era legalmente libre de disfrutar de su tierra y de su trabajo. Pero en la práctica, ya desde los comienzos mismos, el colono empezó a atentar contra la tierra de los indios a él encomendados. No sólo siguió ocupando sus tierras con ganados y cultivos propios, sino que lo hizo en tal grado, que muy pronto sus indios encomendados dependían de él para poder sustentarse. despreocupándose poco a poco de sus propias parcelas que de todos modos no podían cultivar. Los exagerados tributos y el servicio personal obligaron a los indios a dedicar todo su tiempo

a faenas agrícolas en favor del encomendero con descuido de sus propios terrenos. Todo esto contribuyó al curioso estado de cosas en que una encomienda se equipara de hecho a la gleba donde los indios trabajaban; en forma de que cuando se comenzaron en el Nuevo Reino de Granada las "composiciones", es decir, cuando a fines del siglo XVI se empezó a legalizar la propiedad territorial que los españoles ocupaban de hecho, el título de la encomienda que teóricamente nada tenía que ver con la tierra de los indios, constituyó uno de los mejores títulos de la presunta propiedad, y más, porque por aquella época muchas encomiendas estaban ya yermas de su población indígena y el encomendero —sin indios o con muy pocos— ocupaba las tierras de sus difuntos, huídos o esparcidos encomendados. El título mismo de la encomienda cambió de contenido. Anteriormente su texto no mencionaba linderos territoriales, sino una cantidad de bohíos o un nombre del cacique con sus indios o un número de indios. Ahora, se comenzó a señalar en el título mismo de la encomienda también la alinderación del terreno donde éstos vivían.

La creación de los resguardos

Tal situación llevó a la introducción por la legislación española, a fines del siglo XVI, de los "repartimientos", los actualmente llamados "resguardos". Sería salirse del marco del presente trabajo investigar las causas económicas y políticas por qué España adoptó tan acertada medida de protección de la tierra de los indios, tan acertada que los resguardos subsisten aún, aunque en forma raquítica, a pesar de los tenaces ataques a que fueron expuestos durante más de dos siglos de la época colonial y uno y medio de la era republicana.

El objeto del "repartimiento" era adjudicar a un grupo indígena más o menos compacto, un territorio alinderado, protegiendo en esta forma sus tierras de la ocupación por sus rapaces vecinos.

Los datos sobre la organización interna de estos "repartimientos" en el Nuevo Reino de Granada no han sido aún bien estudiados. Al principio, tal "repartimiento" se agrupaba alrededor de un cacique; las autoridades coloniales otorgaban la merced de tierras directamente a él como jefe de una tribu o de restos de una tribu o simplemente de unas familias que le reconocían como tal. Los trabajos efectuados en común ocupaban un lugar preponderante en estos "repartimientos". De la caja de la comunidad se pagaba el tributo tanto al encomendero como al cacique, el salario del misionero, los gastos de construcción de la iglesia, de caminos, etc. Las ventas de los productos y compra de herramientas se hacían por manos del corregidor, de manera que tan-

to en la producción como en el expendio de los productos, el principio de la comunidad fue dominante entre los indios de un "repartimiento". Si a ello agregamos la común propiedad territorial, la común elección de sus autoridades (alcaldes, fiscales, alguaciles), vemos que el resguardo fomentaba el espíritu de unidad y del bien común, elemento inherente de una tribu, en que los lazos de sangre y tradición juegan un papel decisivo.

Es indudable que a esta condición se debió la fuerza y vigor que tuvo la institución introducida por España, que le permitió subsistir más de tres siglos bajo una dominación extranjera. La utilización del elemento básico de una organización tribal —la comunidad— hizo que el indio resistiera la avalancha de elementos culturales foráneos, elementos de un individualismo ajeno al espíritu del indio.

Referente a las tierras del resguardo, la intención de España era terminante. Declara el doctor Antonio González, presidente de la Real Audiencia de Santafé, en sus ordenanzas del 22 de septiembre de 1593, que a los indios "se les provean tierras, las que hubieren menester . . . dando orden que dichos indios estén más bien acomodados y aprovechados y tengan suficientes a donde hagan sus labranzas y siembren en común y en particular, pues las tierras son suyas y no se les puede quitar sino las que sobran, estando ellos ya provistos de todas las tierras y términos que hubieren menester". Una cédula Real complementaria, permitía expropiar tierras adjuntas al resguardo y generalmente las necesarias para los indios, recompensando a los dueños con otras en otros lugares. La legislación española se preocupaba, pues, por el futuro del resguardo; por su eventual expansión territorial si tal fuere necesaria.

Pero desde el comienzo mismo de la creación del "resguardo", sus vecinos y las autoridades judiciales de la Colonia, consideraron los linderos como otorgados para la eternidad y aún trataron por todos los medios legales e ilegales, de hecho y de derecho, de cercenar y achicar las tierras del resguardo, aprovechándose de los mal definidos linderos, de pérdidas de documentos, de dificultades que se presentaran a una comunidad indígena de salvaguardar sus derechos, o simplemente atemorizando a los indios con palabras o procedimientos.

Así seguía la conquista su marcha hacia su segundo objetivo: quitar a los indios la tierra, y poco a poco la perdían en largos y costosos pleitos o por arreglos con sus vecinos. Por otra parte, desde adentro empezó también la obra destructora. Concebido como una unidad territorial elástica con posibilidad de expansión cuando así lo exigiere el acrecentamiento numérico de la población, y viéndose al contrario reducido a un territorio ni siquiera fijo, sino en merma

cada vez mayor, aparece un problema de imposible solución: ¿cómo repartir un pedazo de tierra alinderado entre un número cada vez mayor de comuneros? Como consecuencia surge el minifundio de hecho que obliga a parcial emigración; aparece la venta abierta o simulada de los derechos; el resguardo se estaciona; cesan los nuevos repartos anuales de tierra; surgen grupos dentro del resguardo que, aprovechándose de la coyuntura, alcanzan una posición privilegiada a costa de sus compañeros. De hecho, se destruye la comunidad.

A estas circunstancias se debe la aparición a fines del siglo XVIII de síntomas desconocidos hasta entonces: algunos caciques reclaman las tierras del resguardo, alegando ser propiedad personal; en la práctica judicial se introduce un formalismo legal que contribuye grandemente a pérdidas de tierras indígenas, ya que sus dueños se despreocuparon hasta entonces por sus documentos de propiedad.

Pero con todo y lo anterior el resguardo llega aún vigoroso, aunque mutilado, a la época republicana. Con razón el Libertador Simón Bolívar en su decreto de 1821, calificaba la población indígena como *parte importante* de la población de la República. Y ciertamente según el censo levantado por orden del Arzobispo-Virrey para el Nuevo Reino de Granada, la relación entre la población calificada como india y la blanco-mestiza hacia 1780 era de 4 a 1.

SEGUNDA PARTE: LA REPÚBLICA

La situación del indio

El advenimiento de la República no cambió, sino empeoró la posición del indio en la sociedad, tanto económica como socialmente. Frente al indio, a pesar de las grandilocuentes frases contenidas en el texto de algunas disposiciones, la República no fue sino una continuación de la Colonia. Seguían vigentes los dos objetivos principales derivados de la Conquista: aprovechamiento de la mano de obra nativa y apropiación de sus tierras.

Las guerras intestinas de que fuera teatro el país a todo lo largo del siglo pasado, dejaron al margen del interés nacional las tribus selváticas. Sin embargo, al despertarse el interés por la explotación de la quina y del caucho, a fines del siglo XIX y comienzos del presente, se realizaron varias expediciones a la selva y una vez más apareció el fantasma de la Conquista. Desgraciadamente, de los horrores que entonces se sucedieron en las regiones selváticas se apoderó la novela, dándonos una versión fantasiada y literaria de una sangrienta realidad. Los hechos de la Conquista se repitieron y hasta sus térmi-

nos. Documentos atestiguan que los caucheros se llamaban así mismos "conquistadores"; las tribus con las cuales contrataban la explotación del caucho, dándoles en cambio baratijas y aguardiente las nombraban "pacificadas"; aquellas que huían, sin cumplir los contratos, se llamaban "tribus alzadas", contra las cuales se procedía rigurosamente, castigándolas ejemplarmente en forma similar a la empleada en la Conquista: azotes de los caciques, mutilación corporal de los indios, etc. . . Son interesantes los documentos que dejó aquella época y las muchas cartas de los caucheros, uno de ellos, Braulio Cuéllar, en su informe al Gobernador de Neiva se jacta de haber "pacificado" veintidos tribus que enumera por sus nombres. Se trataba, una vez más, de obligar a los indios "salvajes" a trabajar en provecho del "blanco" y porque no lo hacían, como tampoco lo hicieron sus antecesores selváticos del siglo XVI, fueron diezmadas y ahuyentadas hacia la manigua.

Las "caucherías" fueron un rudo golpe para los restos de la diezmada población que dejó intacta la Colonia en la selva. No se logró "conquistarla", es decir, no se logró hacerla trabajar para la economía nacional. Se trataba, una vez más del simple aniquilamiento. La descendencia que el cauchero o quinero dejó en la selva, es nula.

El problema de la expropiación territorial no ha surgido aún en la selva con todo su vigor. Los residuos de las tribus selváticas tienen aún espacio vital para ejercer la pesca, caza y su rudimentaria agricultura. Sin embargo impresiona observar cómo, a medida que avanza la colonización de la Amazonia y Orinoquia desde las vertientes selváticas de los Andes, aparece este problema de tierras, y cómo se emplean frente al indio similares prácticas, ya conocidas desde la época colonial. Constatamos la hostigación de los indios con ocupar sus labranzas con ganado (en la mayoría de los casos, porcino); pleitos por linderos; ocupaciones de hecho, basándose en falta de documentos, etc. Tales condiciones pudimos observar y constatar personalmente entre los Kofán, Coreguaje de Santa María, y otras tribus. Es la primera etapa del camino hacia aquella desesperada situación en que el indio andino se encuentra ya desde siglos.

La propiedad de la tierra en la etapa republicana

Las mismas guerras intestinas entre los "blancos" contribuyeron en parte a la permanencia de la propiedad territorial indígena —el resguardo—, pues los grupos políticos contendientes no pudieron ejercer una acción eficaz para que se cumpla el segundo propósito de la conquista, que es quitar al indio su tierra. A veces se procedía violen-

tamente. Así sucedió durante las Guerras de Independencia, cuando muchos resguardos indígenas de Cundinamarca y Boyacá se encontraron de hecho destruídos por violenta expropiación o por donaciones que el Pacificador Morillo hacía de sus tierras a sus seguidores. De allí el decreto de Bolívar de 1821 que obligaba a la restitución de tierras a los resguardos. No de distinta manera sucedió últimamente con algunos resguardos de Tierradentro en el departamento del Cauca —durante la violencia de 1949 cuando una vez más corrió en abundancia sangre indígena y "blanca" aunque la última en menor cantidad— en la lucha por las tierras del resguardo.

Pero el verdadero obstáculo interpuesto al logro completo de este segundo designio de la conquista es la propiedad en común sobre el terreno del resguardo que dificulta la venta legal de las parcelas que ocupan los indios, propiedad común que el indio defendía tenazmente, así lo demuestran documentos históricos, tanto en la época colonial como en la republicana y a pesar de que las autoridades republicanas nunca dejaron de atentar contra ella, esforzándose en distribuir las tierras del resguardo en propiedad individual a los accidentales poseedores de las parcelas.

Aunque aparentemente tal política no contiene elementos atentatorios contra el indio y sus tierras, en realidad, juzgándolo por los resultados que a lo largo de la historia causó tal repartimiento, ella lleva al cumplimiento del segundo propósito de la Conquista, que es la expropiación de las tierras del indio.

La evolución del "resguardo" nos permite entender tal situación. Ya desde sus albores, trató la República de distribuir las tierras de los resguardos entre los indios comuneros, de acuerdo con el ideal de la "libertad" y propiedad individual. A los caudillos de la República que hicieron la Revolución a nombre de esta libertad —como reacción a las restricciones que sufría la iniciativa privada bajo el dominio del estado español— un resguardo les parecía una institución monstruosa, una especie de esclavitud, que no permitía el individuo, en este caso el indio comunero, disponer libremente de su terreno y trabajo.

Durante toda la época republicana eran constantes los esfuerzos por repartir el resguardo y los últimos decenios vieron acrecentarse este esfuerzo, ayudado por la situación interior cada vez más precaria del mismo resguardo, debido a causas que explicamos anteriormente. Tal tendencia predomina actualmente, constituyendo quizás el episodio final de la lucha del indio por su tierra. Por medios coactivos o de persuación, ayudados por la desesperada situación en que se encuentran muchos resguardos, se consiguen declaraciones por las cua-

les los mismos indios piden la partición de sus tierras, el abandono de sus trajes, lenguas y demás costumbres, a pesar de que sus antepasados lucharon durante siglos por su conservación y, lo que es más admirable, lograron conservarlos. Y ¿cómo no recordar leyendo estas declaraciones aquéllas en que los encomenderos y mineros coloniales, oficiales Reales y oidores, aseguraban al Consejo de Indias que los indios querían trabajar en las minas "de su propia voluntad" que querían servir en las canoas del río Magdalena para "ganar"; que querían cargar las mercancías a cuestas? ¿No serán estas pretendidas mani-



Indio del río Naja, Colombia.

festaciones de los indios en cuanto a su autodestrucción, el reflejo de la vieja consigna de la Conquista para llegar a las dos metas que hemos señalado? Pues la historia nos ha confirmado que una vez repartido el resguardo, el indio pierde su parcela, se dispersa y deja de existir como unidad cultural, no siendo capaz de conservarlas frente a la avalancha de intereses adversos en el momento mismo que las recibe en propiedad.

Varias son las causas de esta "debilidad" del indio. El minifundio que sólo permite una explotación medianamente rentable dentro de una comunidad, aunque sea primitiva; la incapacidad individual

del indio de conservar su propiedad frente al complicado engranaje administrativo y legal que exige tal conservación; la dificultad de luchar, él solo, contra los intereses de los hacendados circunvecinos, son uno de tantos factores que le hacen perder su tierra. Y así, es extremadamente raro encontrar el caso de que una parcela recibida en la partición de un resguardo indígena, se conserve en una misma familia por más de dos generaciones. En muchos casos —y así sucedió con la mayoría de los resguardos del actual Departamento de Cundinamarca— ya antes de la repartición legal los indios vendían sus derechos a los hacendados circunvecinos, que se presentaron como comuneros ante el juez repartidor.

El resultado de esta desigual lucha por su tierra, que ya dura ciento cincuenta años, es el de que la vida más mísera de un colombiano la lleva el indio en su resguardo. Las excepciones son contadas. Sólo la imperiosa necesidad le hace trabajar y esto con mala voluntad en las haciendas circunvecinas, donde, de acuerdo con su mínimo rendimiento, recibe ínfimos jornales, o donde, aprovechándose de su escasa capacidad de adaptarse al mercado libre de trabajo, se le engaña simplemente. Si en la época actual ya no es posible obligarlo a un trabajo forzado, la práctica trata de encadenarlo a este trabajo con avances exagerados sobre las cosechas, concertaje, etc., cuyo incumplimiento permitía hasta hace poco la sanción policial.

Tanto la Colonia como la República, fracasaron en su tarea de "hacer trabajar" al indio y quitarle la tierra, sin destruirlo en gran parte. En este sentido el indio "de más razón" tampoco ha sido "conquistado". Los clamores de los "blancos" por la destrucción del resguardo y porque los indios abandonen sus trajes, lenguas y costumbres. clamores que se hacen bajo el atrayente slogan de la "incorporación a la nacionalidad", puede ser solo una nueva fórmula para lograr el viejo objetivo de la conquista: aprovecharse de la mano de obra y su tierra, a pesar de su resistencia. Destruyendo los lazos atávicos que lo atan a la comunidad dentro de su "resguardo" se quiere librarlo para que como un "hombre libre" ofrezca su mano de obra en el mercado "libre" de trabajo. Se quiere "incorporarlo", pero no como indio con su centenario y tradicional avío cultural, sino como uno de los peones del campo, el peor adaptado y el peor pagado en nuestra economía rural y urbana.

Pero el fracaso también aquí es rotundo. Basta hablar con cualquier hacendado de la vecindad de un resguardo para oír las mismas quejas sobre el "natural perezoso" del indio que se oyen desde hace cuatrocientos años. El indio "no quiere trabajar"; el indio "es mal peón". Y la consecuencia parece lógica: ya que todos los esfuerzos

fracasaron y la economía nacional, dicen, necesita sus brazos, que desaparezca como "indio" y se transforme en campesino sin tierra. Rehusan admitir que el fracaso hay que buscarlo en los métodos inadecuados empleados durante la época colonial y que fielmente se siguieron durante la República hasta hoy.

Los resultados de esta política frente al indio "de más razón" son los mismos obtenidos durante la época colonial: sólo una parte de estos indios se mezcla con los blancos. Algunas mujeres abandonan el resguardo. Ya no se les califica de "naborias", como en la época de la Colonia, sino como cocineras, sirvientas mancebas o prostitutas. La mayoría emigra. En tiempos coloniales tal éxodo se hacía, como dicen los documentos, "a tierras remotas, donde no oyen misa". Modernamente, según mis propias observaciones, los indios de los resguardos actuales o ya repartidos de los departamentos de Nariño, Cauca y Huila, trasmontan la Cordillera Oriental, bajan a la selva amazónica, donde desaparecen, como otrora, en la lucha desigual contra un clima mortífero al que no están acostumbrados y en condiciones de vida que no les permiten sobrevivir. La indiferencia del Estado es completa. No existe planificación alguna para esta forzada emigración. La selva amazónica es el gran cementerio que absorbe el "sobrante" de la población indígena de Colombia.

El actual problema indígena

Colombia no ha resuelto aún su problema indígena, el mismo que se presentó a España al conquistar el Continente americano: ¿Cómo incorporar el indio a la sociedad, sin destruirlo? Problema que no sólo existe, sino que reviste mayor gravedad de lo que generalmente se admite.

La conquista de América se hizo de la periferia al centro. Se ocupaban las costas marítimas que sirvieron como base para descubrir las "tierras adentro" de cualquier territorio costanero. En las primeras "capitulaciones" con los diversos gobernadores, la Corona sólo señalaba como límite una porción de la costa marítima entre dos puntos dados (desembocadura de ríos, ancones, islas), aceptando prácticamente la jurisdicción del gobernador respectivo sobre todo el territorio por él descubierto.

Durante todo el período colonial, tanto de las bases españolas como portuguesas y después holandesas, inglesas y francesas, se hacían constantes esfuerzos de penetración. Estas penetraciones tenían muchas veces fines principalmente políticos. Tomar posesión de un territorio, penetrar por un río, valle o cadena montañosa, producía un derecho

de facto sobre el territorio, más efectivo que convenios internacionales o concesiones. Un impresionante ejemplo de tal "derecho de facto" lo constituye la carrera que emprendió Portugal desde la angosta faja costanera del Brasil, adjudicada por el tratado de Tordesillas en 1494, hacia las vertientes andinas. Ciertamente, si no se hubiese producido la Independencia y la formación de repúblicas americanas autónomas que dieron al traste con la ineficaz política española referente a sus posesiones selváticas, Brasil se habría extendido fácilmente hasta el pie mismo de los Andes. Colombia hubiera tenido sus fronteras con el Brasil en los altos Caquetá y Putumayo. Documentos del fin del siglo XVIII demuestran la penetración económica del Brasil en los ríos Orteguaza y Caguán, afluentes del alto Caquetá, territorio actualmente colombiano.

La despoblación de las selvas y llanos orientales, cuyo proceso continúa a pasos acelerados y se quiere explicar por la tendencia "natural" a la disminución que parece observarse en casi todas las tribus primitivas —es decir, cuando están ocupadas por una raza de "cultura superior", como sucedió en Australia y sucede en África y en nuestro Continente—, no preocupa demasiado a las esferas oficiales. Los territorios se consideran como reservas nacionales —así lo dijo ya Humboldt— y de acuerdo con la famosa frase "el mejor indio es el indio muerto", resulta natural que la desaparición de las tribus selváticas no despierte inquietudes.

Mas no es así. La Amazonia, Orinoquia y todos los territorios selváticos limítrofes encierran una incógnita política. Son fronteras a veces mal definidas, a veces logradas por imposición o arreglos dictados por intereses momentáneos. Es allí donde pueden surgir problemas de límites como ya se han presentado en algunos sectores. El derecho irrebatible a la soberanía sobre un territorio limítrofe lo dará, de acuerdo con los hechos que nos muestra la historia, su *efectiva* posesión, tal como fue el caso en la carrera entre España y Portugal y, últimamente, en las contiendas entre Ecuador y Perú, o Bolivia y Paraguay.

La posesión efectiva de un territorio se manifiesta por su verdadera ocupación con una fuerte población, formando la totalidad una sola nación. Para tal formación no es necesaria indispensablemente la uniformidad del idioma: lo demuestran Suiza, Bélgica, Yugoeslavia, India, y otras tantas naciones. Ni se necesita unidad de religión: el ejemplo es Alemania, Estados Unidos, Inglaterra, etc. Ni es necesaria la unidad de costumbres, como lo demuestran Inglaterra, Alemania y la misma España. Lo indispensable es que el total del territorio forme una unidad social, económica y política, donde todas las partes integran-

tes, minorías raciales, idiomáticas, territorios afectados por una y otra peculiaridad geográfica o social, encuentren adecuados medios de protección y de ayuda de un gobierno central. Que algunas partes de esta población no se sientan como parias, como sometidas a otros grupos dentro de la misma nación, que reciben los principales beneficios.

Colombia, por el contrario, asume frente a sus zonas limítrofes la posición de una verdadera Metrópoli frente a sus colonias. Se mandan allí corregidores y empleados que "desde arriba" tratan a la población aborigen, considerándose instituídos para la protección y ayuda de los colonos, a los que prácticamente consideran —y sólo a ellos— como colombianos. Allí se mandan maestros que no saben el idioma, ni la historia ni las costumbres de los indios a quienes quieren educar. No hay un estudio sistemático de sus necesidades y condiciones de vida, ni una oficina del Gobierno Central para asuntos indígenas. No hay ayuda ni protección a una masa de población que vive dentro de los límites de la República, sólo porque no hablan el español (porque no les enseñaron o les enseñaron deficientemente), porque viven una vida diferente, resultado de una centenaria adaptación al medio geográfico, y porque se trata de "indios", que se llaman indiferentemente "salvajes" así sean hábiles constructores de canoas y embarcaciones como los Kofán, o grandes alfareros como los Siona, o si se dedican a la agricultura como los Sibundoy o a la ganadería, como los Goajiro.

Es natural que si persiste tal relación de indiferencia hacia el "indio", no se logrará nunca incorporarlo a la Nación, hacer de él un verdadero colombiano, salvo seguir despoblando las zonas limítrofes de su población aborigen. A la indiferencia que le muestra Colombia corresponde la falta de apego del indio a su Patria Natural. Así tenemos a los Goajiro que se pasan indiferentemente de Colombia a Venezuela o a los Kofán, que indistintamente viven en la banda colombiana o ecuatoriana del río Guamuez. Un siglo y medio de pertenencia a una Nación no logró despertar en ellos la más mínima atracción. Naturalmente, es posible erigir algunos pocos y costosos —por artificiosos— puestos militares o de colonización; pero éstos no pueden substituir una vigorosa población terrígena colombiana, aunque fuese india, una población acostumbrada al medio climático y de vida en esta selva tropical, territorio en que por largo tiempo aún quedará una selva.

Si tenemos en la mente que el 95 % de sus límites terrestres (con Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador y Panamá) los tiene Colombia en territorios selváticos o llaneros prácticamente despoblados que sólo conocen una escasa población indígena "salvaje", se impone la urgen-

cia inaplazable de colonizarlas y poblarlas; pero sanear la selva y los llanos y crear allí condiciones propicias para una planeada y racional colonización como elemento andino, blanco o mestizo, es un esfuerzo que sobrepasa las posibilidades económicas de muchas repúblicas americanas. Por otra parte, la colonización empírica, la colonización individual y sin intervención del Estado que se efectúa de hecho ya hace decenios en Colombia, sin vigilancia ni ayuda estatal, exige ingentes sacrificios del material humano, un trágico despilfarro demográfico, cuya terrible realidad encubre la falta de estudios y datos estadísticos. Ella nunca logrará *ocupar* los extensos territorios selvátivos y llaneros.

Atención adecuada al problema indígena

Y sin embargo, hay otro medio de colonizarlos y es hacerlo con los indios terrígenos, habituados al clima y condiciones de vida, dándoles medios y creándoles condiciones que les permitiesen desarrollarse, evolucionar e ir en aumento. Creándoles estas condiciones, estudiando sus verdaderas necesidades y eliminando las causas que llevan a su disminución numérica, Colombia tendría en pocas generaciones una fuerte población terrígena que ocuparía eficazmente aquéllos para el blanco aún inhóspitos territorios. Para ello sólo sería necesario resguardarlos de los métodos utilizados hasta ahora, emanados del concepto de la "conquista".

El aspecto del problema del resguardo indígena en los Andes, es de índole igual: es necesario integrar los indios a la nacionalidad, sin destruirlos o mermar sensiblemente su número.

Se trata, también aquí, de resolver el interrogante: ¿Debe Colombia seguir la *conquista* con los métodos consuetudinarios que llevarán —de ello no hay duda— en una o dos generaciones más, el aniquilamiento del indio "salvaje" y, para el de los resguardos la pérdida de sus tierras, la pauperización y extinción como unidad cultural, seguido de los estragos que se producirán inevitablemente; o debe cesar la conquista de América, la conquista del indio, igual si se tratara de los "aucas", "motilones" u otras tribus limítrofes, como de indios de los resguardos en los territorios andinos?

Ante el interrogante solamente podemos contestar con un "sí" o un "no". Bajo el atrayente slogan de "incorporación a la nacionalidad" puede seguir la destrucción del indio así como antaño sucedía, a pesar de una no menos doble consigna: "conversión a la fe católica". Sólo los métodos empleados y el grado de respeto que se tiene hacia sus características como unidad cultural, puede decidir si la Conquista ha terminado o si sigue su marcha.

Nos llevaría demasiado lejos el extendernos minuciosamente sobre los inconvenientes que produce la repartición de los resguardos, la consecuente disminución de tierras dedicadas al cultivo de productos alimenticios, por otro lado problema general en Colombia; el aumento del proletariado rural con todos los peligros que esto implica para la tranquilidad social, etc. Ellos están a la vista y sobre ello se ha escrito mucho. Pero la actitud que asumimos ante el problema indígena tiene también aspectos ideológicos. Esta actitud debe responder a preguntas universales: ¿Tiene derecho una minoría racial dentro de una nacionalidad, a conservar su fisonomía propia? ¿Tiene el indio derecho de serlo? ¿Tiene derecho una mayoría dirigente a doblegar, "aculturar forzosamente", la población aborigen sometida? Preguntas son éstas que pueden plantearse lo mismo en nuestro Continente que en África, Asia y Europa, en todos los países en que minorías raciales, idiomáticas, o religiosas sufren la imposición de una cultura de una "raza superior", de una aculturación forzosa, igual si para la justificación de tal política se aducen conveniencias políticas, económicas o culturales, o si se habla de la "incorporación a la nacionalidad".

Ahora bien, si admitimos el hecho evidente de que en los siglos que median entre el XV y el XIX la política de la fuerza, el imperialismo de las potencias europeas, abrió —con todo y sus estragos— el mundo a la civilización; que con su empuje alcanzó los rincones más inaccesibles del planeta, llevando hasta ellos el comercio y la industria, que puso al servicio del hombre enormes reservas naturales de materias primas ocultas anteriormente en esos territorios, materias que permitieron la industrialización de Europa y América del Norte con el enorme avance de las ciencias que provocó tal industrialización, no menos evidente es que la política cambia de carácter en este siglo XX. El fascismo, política de "cultura superior", de "raza superior", fue abatido no sólo en el campo de batalla.

En todas partes del mundo se sublevan pueblos "colonizados", pueblos considerados como "inferiores", pueblos "protegidos", cuya lucha rodeada de general simpatía ha logrado positivos resultados. Y ¿cómo es posible que en Colombia, a pesar de tal evolución del mundo, prosigamos con una política frente al indio bajo el lema colonialista de "raza inferior", concepto superado por otras naciones de alta civilización tanto en Europa como en América y continuemos la política de conquista explicable como guía de un naciente imperialismo en el siglo XVI, pero incapaz e injustificable frente a las nuevas fórmulas y relaciones distintas que rigen los pueblos actualmente?

Creo que de acuerdo con la Carta de las Naciones Unidas se le debe reconocer a los indios de Colombia el estatuto de minorías racia-

les; de esto se deriva el considerar los valores culturales del indio (idioma, vestidos, costumbres y creencias) como valores nacionales. con derecho a protección, igual con otras expresiones de la vida nacional.

Los indios. como colombianos, están amparados por la Constitución. Les asiste el derecho a que sus tierras sean protejidas, a pesar de su carácter comunal. También tienen derecho a la libre disposición de su mano de obra, sea cual fuere el grado en que estén interesados en trabajar para los "blancos". Además, en calidad de colombianos, tienen derecho a participar en el general adelanto material que actualmente se observa en el país, es decir, carreteras, escuelas, servicios de asistencia y salud pública, seguros sociales, etc.; todos servicios que se les deben brindar tomando en cuenta las condiciones específicas de una agrupación "salvaje" o del resguardo. Tal reconocimiento implica el envío de maestros con conocimientos del idioma indígena; educación de acuerdo con sus verdaderas necesidades de vida; estaciones experimentales de cultivos apropiados a sus sitios de habitación; puestos sanitarios móviles, en lanchas de motor por los grandes ríos de Amazonia y Orinoquia, o en vehículos apropiados cuando se trate de difícil acceso; amplios resguardos territoriales de la caza y pesca para las tribus selváticas; catequización en lenguas aborígenes y, ante todo, creación de un despacho oficial para los asuntos indígenas. Y no en menor grado es conveniente la revisión de textos escolares de la historia Patria, para dar al traste con la arraigada falsedad histórica de que la historia de América empezó con el desembarco de Colón en 1492, y eliminar asimismo muchos mitos sobre el arraigado "salvajismo", "canibalismo", "mentalidad inferior", "pereza natural" del indio, etc. La integración del indio a la nacionalidad se producirá por sí misma. cuando al cambiar los métodos de acercamiento surja en el indio la necesidad de vincularse a la Nación.

Para Colombia, con una población indígena pura no muy numerosa (300,000 indios), pero con un gran porcentaje de mestizos (indio-blanco), calculada en la mitad de sus habitantes, la solución del problema indígena presenta otro carácter importante. Revaluando al indio, fomentando el aprecio por sus instituciones y valores culturales, reivindicamos "lo indio" que vive y actúa vigorosamente en gran parte de la Colombia mestiza; contrarrestamos los brotes del complejo de inferioridad que son tan nocivos para el desarrollo de una fuerte cultura y conciencia nacionales.

Es importante el papel que en la transformación de nuestras relaciones con el indio pueden jugar los antropólogos. Desgraciadamente en condiciones económicas y políticas dadas surgen antropólogos

que estudian el indio para acabarlo. Tal es, por ejemplo, la impresión que tiene el lector frente a las obras de etnólogos del siglo pasado. Es la misma impresión que se recibe cuando hojeamos las historias de Gonzalo Fernández de Oviedo o la de López de Gomara, donde la acusación de antropofagia, por ejemplo, pesa sobre todos los aborígenes que habitaban comarcas de las cuales se extraían —de hecho y no por derecho— esclavos indios. Los pocos antropólogos colombianos actualmente al servicio del gobierno de Colombia no pueden y no deben olvidar las enseñanzas de la moderna antropología social, que se basa precisamente en un respeto incondicional a las características de los grupos componentes de un pueblo, resaltando sus valores culturales y raciales y encauzando sus aptitudes y habilidades al servicio de la totalidad de la Nación. Siguiendo estos lineamientos, la solución del problema indígena colombiano no sería empresa difícil. Bastaría con excluir totalmente el concepto de "Conquista". Cesarían entonces las prácticas empleadas durante cuatro siglos y medio y también sus resultados.





Indios Guamo, Baja Guajira, Colombia.—*Foto Gerardo Reichel Dolmatoff.*

SUPERVIVENCIAS DE CULTURA INTELECTUAL PRECOLOMBINA ENTRE LOS OTOMIES DE HUIZQUILUCAN, EDO. DE MÉXICO *

por ÁNGEL MA. GARIBAY K.

Summary

Numerous survivals of Pre-Columbian intellectual culture exist among many Indian groups in Mexico. The author of this article here continues a presentation of further Pre-Columbian survivals among the Otomis of Huizquilucan in the state of Mexico.

In a previous article also published in *América Indígena*, Vol. XVII, N° 3, pp. 207-219, the author offered a description of the zone studied, as well as a detailed account of many purely religious survivals. In this new paper Garibay refers to customs and traditions related to marriage, pregnancy and birth, the institution of godparents, illnesses and their treatment, and the mortuary rites which are practiced today by the Otomis in this region of the state of Mexico.

The many texts collected by the author in the Otomi language, whose translation is presented in this article, are of special interest. In them, many of the moral ideas of the Otomis appear, as well as several valuable traditions of this group.

Knowledge of all these survivals of Pre-Columbian intellectual culture is doubly important: on the one hand it facilitates identification and characterization of present-day Indian groups and, on the other, it acquaints us with very valuable ideas concerning human forms of conceiving of deities, man, and the world, which should be preserved for posterity.

El hombre tiende tanto a la personificación de sus ideas que aun en las acciones y pasiones comunes a todo nacido, trata de manifestar su personalidad. Voy a estudiar ahora las ideas y costumbres de los otomíes de Huizquilucan en lo tocante a las grandes circunstancias de su existencia y el fin de ella. Por lo que hace a los blancos, me desentiendo enteramente y sólo por vía de comparación me referiré a ellos: sus ideas y sus costumbres son netamente de origen español, sin que haya casi nada característico.

* El autor en este artículo continúa la exposición de supervivencias de cultura precolombina entre los otomíes de Huizquilucan, Edo. de México, que comenzó a presentar en un trabajo publicado en el número anterior de esta revista (núm. 3, pp. 207-219). En dicho trabajo se describe con precisión cuál es la zona estudiada y las características de sus habitantes.

América Indígena.—Vol. XVII, N° 4.—Octubre, 1957.

La fuente de mis informaciones es, en general, mi observación personal y los informes de indios de mi confianza, de edad y de bastante capacidad que me han comunicado el material que inserto, procurando, hasta donde es posible, guardar el tenor de sus expresiones, por más que en muchos casos se me haya dicho en la lengua de la región.

El Matrimonio

En su preparación, celebración y guarda de sus leyes se ve el valor de una comunidad. Los otomíes por lo general, me refiero principalmente a los más primitivos, no tienen mucho que pensar para elegir a la compañera de su vida. Sus padres se encargan de ello. Generalmente, cuando ya ven llegar al hijo varón a la edad de dieciocho o veinte años, piensan en casarlo. Pasan revista de las jóvenes de su barrio o de los inmediatos y se fijan en la que más les place. Hablan después con su hijo en una forma parecida a ésta:

—"Hijo, ya tú eres grande; ya Dios grande que está en los cielos te dio licencia de que llegues a tener tu vida completa. Ya tienes obligación de ver por tu vida. Tu madre y yo hemos estado pensando qué será de tí el día que nos vayamos para el otro mundo. ¿Con quién te vas a quedar? Por esto hemos pensado en que te cases. Ya tú sabes ganar una tortilla, ya puedes levantar una casa. Ya estamos pensando en que tengas tu mujer y nos hemos fijado en Fulana de tal, la que vive en el cerrito de enfrente, la hija de D. L. ¿Tú que dices? ¿Estás conforme, o no?"

Él contesta de esta manera:

—"Yo no tengo que decir nada: Usté y mi madre son los que me han echado al mundo; yo no tengo más que sujetarme. Esa joven que usted me está diciendo. sí me gusta para casarme, pero yo sé que tiene relación con X... Es mejor que ustedes piensen más. O quién sabe si sus padres van a querer o no que yo entre a su casa."

A veces es el mismo hijo quien toma la iniciativa y casi en la misma forma ceremoniosa y oscura se cambian las ideas.

Así que el padre supo la voluntad de su hijo, le manda un recado al padre de la muchacha con una mujer que le hable extraoficialmente y lo vaya previniendo poco a poco, o pulse su voluntad con discreción. lo mismo que la de la muchacha. Esta mujer se da sus

mañas para encontrarse a solas con uno y con otra y les habla de esta manera:

—"Ay, Pedro, qué grandes están ya tus niños; tus hombres ya son de trabajo y tan bien criados. Tú tienes que estar contento. Y tu Juanita (finjamos tal nombre para ella), tan linda que parece una rosa. ¿Cómo es que no se ha casado? Y tan bien que le había de ir al que se casara con ella."

El padre generalmente responde:

—"No hay necesidad de que mi Juanita se case: todavía yo estoy vivo y si yo me muero tiene sus hermanos; no le ha de faltar una tortilla ni un jacal. ¿Para qué es que vaya a pasar lástimas en casa ajena?"

La mujer insiste:

—"Sí, pero ya sabes, Pedro, que Dios no quiere que ande una mujer sola por este mundo. Aunque tenga qué comer y qué beber y dónde meterse, padece mucho: está sin la sombra del hombre que es para su respeto. Tarde o temprano da su brazo a torcer o le pasa una desgracia y entonces, ¿quién tiene la culpa?"

El padre queda pensativo y responde:

—"Pero lo malo es que ahora ya no hay hombres de quién fiarse."

La mujer toma la ocasión:

—"Anda, ¿cómo no? Pues ahí está Fulano (aquí da el nombre del pretendiente) y otros como él que pueden servir."

Más o menos esta es la introducción, por la cual se palpa el estado de ánimo del padre de la pretensa. Si se halla favorable, como casi siempre sucede, se determina el "pedimento". Para este fin acude el padre, la madre, o, en su defecto, el tío, el padrino de bautismo, a un "pedidor", generalmente uno de razón, y, raras veces, el sacerdote. Si este último va, es por lo común cuando se han agotado los demás recursos y ya no queda sino la presión moral de él. Cuando el "pedidor" es uno de la misma raza, se sigue generalmente este camino: muy de madrugada, entre cuatro y cinco de la mañana, o antes según el tiempo, llega a la casa del padre o del tutor de la novia y pide ser recibido. De ordinario se le ha anticipado la visita y el padre y la madre esperan al visitante. La hija, en cambio, tan pronto como oye que llegan, se va para atrás de la casa a oír lo que de ella se va a tratar,

o, si la casa tiene varias piezas, entra en la más cercana. Después de los saludos acostumbrados, invitan al "pedidor" a que se siente y él expone su asunto en términos como éstos:

> —"Traigo un encargo muy dificultoso para ustedes. D. Fulano de tal me ha enviado para que yo venga a rogarles que le concedan a su hija Zutana para casarla con Mengano. Ustedes bien saben cuál es la ley de Dios y la costumbre de este mundo. No me harán quedar mal y yo les ruego que me den una buena respuesta que llevar a D. Fulano."

Los padres se deben hacer los admirados. A veces la madre hace aspavientos y manifiesta enojo y "entonces es cuando más seguro está el casamiento", me decía un "pedidor" de experiencia. El padre responde:

> —"Ya he oido su buena palabra de usted y la voy a pensar; mi pobre hija no está todavía para casarse, porque es chica (o porque está enferma, etc.), y no ha de poder con sus deberes. Pero le voy a preguntar su parecer y lo mismo a los parientes y a sus padrinos, porque sin ellos no puedo hacer nada. Vuelva usted dentro de cuatro meses."

El pedidor insiste en su pretensión rogando que se acorte el plazo para esperar la respuesta y, tras largo parlamento, llega a acortarse en una mitad o en un tercio. Se despide el diplomático y, si se le ofrece café, cigarros o alguna otra cosa, es un buen augurio para su empresa.

Después de ido el mensajero, si en realidad no sabía nada el padre de la pretensa, la interroga y le hace largos razonamientos y, a veces, el pedimento llega a terminar en una golpiza para la hija y aun para la madre por no saber cuidarla.

Fuera de la casa ha estado esperando el padre del novio, o a veces él mismo, para saber el resultado de la petición. Pasados los días que se han señalado para dar la respuesta, vuelve el "pedidor" y recuerda su pretensión. Generalmente se le da otro nuevo plazo, o se le comunica la respuesta negativa. En este último caso, no cabe insistir. Si se da el nuevo plazo, es para que vengan el novio y sus padres y se celebren los esponsales y se determine el día de la presentación en la Parroquia y en el Juzgado Civil. En caso de negativa, es frecuente que el novio se lleve a la novia y, contra la voluntad de sus padres, se case o se una simplemente con ella. Se disculpa diciendo:

—"Yo no tengo la culpa: la pedí por la buena y no me la dieron, por eso me la llevé y ahora, quieran que no, me la tienen que dejar."

En tales circunstancias acuden a la autoridad los padres de la mujer y obligan a que se haga el casamiento civil: nada mejor para el novio, que lo deseaba.

Los Esponsales

Los esponsales tienen su ceremonial propio. Llegado el día marcado para ellos, llegan a casa de la mujer los padres y hermanos del novio y ya en dicha casa esperan la novia y los padres de ella con todos los demás miembros de la familia. Se saludan todos muy atentamente y pasan a la sala, si la tienen, o a la única pieza, menos los dos novios que se quedan fuera. Entonces se trata el casamiento entre los dos padres, con intervención siempre del "pedidor". Cuando han convenido y dado el sí definitivo, que por otra parte ya habían dado tácitamente, desde el momento en que determinaron la venida, se llama a los novios. Entran ellos y se saludan delante de sus padres y parientes; el novio echa al cuello de la novia un rosario y recibe otro de ella, y, él primero, y ella en seguida, van a besar la mano de sus padres y suegros futuros y a darla a los demás circunstantes y se sientan en el lugar que se les señala. Entonces los de la casa de la mujer ofrecen desayuno, o comida, según la hora y se charla un buen rato, antes de separarse. En esta misma ocasión, a veces unos días después, la familia del novio presenta a los padres de la novia el "contento", que consiste en una canasta llena de pan, azúcar, café, chocolate, velas, cigarros, con una botella de tequila o algún otro bebistrajo, más o menos abundante y más o menos rico en calidad todo ello, según las posibilidades del pretendiente. En esta ocasión se fija el día de la presentación ante el Juez y el Cura y se determina igualmente el del matrimonio.

Es común, desgraciadamente, que en el mismo día del "sí" se vaya la novia a vivir con el novio y, aunque esta costumbre es reprendida siempre, tiene tal persistencia en el alma de los indios, que me hace pensar que el rito observado en los esponsales es una expresión degenerada del matrimonio primitivo. Los más cultos y los más cristianos no hacen tal cosa, sino que esperan el día de la unión, al menos civil, para ir a morar juntos. Sin embargo, las relaciones sexuales casi nunca les son impedidas y ellos mismos piensan que tienen un carácter distinto del que tendrían si no hubieran celebrado los esponsales.

La celebración del matrimonio ante el juez nada tiene de especial. Se une generalmente con la del matrimonio eclesiástico, si no están muy distantes uno de otro. Para este último la novia se viste de blanco, aun cuando haya vivido ya con el futuro esposo y aun tenga prole. Sólo unos cuantos no han cedido a la moda de las ropas blancas; ellas se casan con su acostumbrado vestido tradicional —eso sí, nuevo y flamante— y ellos con un flux a la europea, que casi es la única vez que visten en la vida.

Al llegar a casa son recibidos por sus padres y parientes. El uso del sahumerio va siendo proscrito o va cayendo en desuso, pero antes no podía faltar a su llegada. Cuando han entrado a la casa, se les arrodilla ante el altar doméstico y vienen los "viejos" a amonestarlos.

Llaman "viejos" al padre y a la madre de ambos, a sus abuelos, si aún viven, a los tíos, a los padrinos, o a algún otro anciano de respeto y consideración en el pueblo. El patrón de la amonestación es casi el mismo y trasmitido por tradición más bien que espontáneo. Basta poner una muestra del que se da al novio y del que se da a la novia, ambos casi siempre en la lengua nativa.

Dicen al nuevo esposo:

—"Ya estás casado, hijo mío; ya puedes decir que has llegado a ser hombre, porque antes eras un niño. Ahora ya tienes tu deber y tu obligación. Ya se acabó el tiempo de los juegos y diversiones y empieza el de los trabajos. Es necesario que te dediques con empeño al trabajo, pues tienes que mantener a tu mujer y a tus hijos que Dios te ha de ir dando. Enséñate a no estar de ocioso y a no pasar el tiempo en las calles. No bebas y no te juntes con malas compañías. Cada vez que vengas a tu casa has de saludar a tus padres con mucho respeto, porque por ellos tienes la vida. No maltrates a tu mujer, pues ella es tu compañera y te tiene que dar los hijos que te cuiden y te entierren y miren por tu sepulcro cuando te mueras. Acuérdate de ir a la iglesia en los días de las fiestas y de prestarte a todo lo que te pida el pueblo, porque ya eres cabeza de casa y tienes obligación de dar para que las cosas del común se conserven. Educa a tus hijos en honradez y Dios te acompañe para que los veas crecidos y los cases, como ahora te han casado tus padres."

A ella le dicen:

—"Ahora sí, hija mía, ya estás en poder de tu marido; ya no tienes que volver con tus padres, sino que te quedarás en su casa

y serás su compañera. Sabe cómo lo has de servir con mucho respeto y paciencia. Tu marido está en el lugar de tu padre y tienes que atenderle a sus necesidades. Hazle bien su comida, para que cuando llegue cansado del trabajo se halle contento. Lávale su ropa y compónsela para que no sea mal visto de los demás. Estáte en tu casa y no te andes metiendo en casa ajena a oír malos cuentos y chismes. No te enseñes a celosa, ni andes peleando con tu marido por causa de celos. Cuando vayas a traer el agua, o a lavar al río, o a tu mandado, no te detengas a hablar con los hombres, ni los mires. Cuando más les darás el saludo y no les digas dónde vas, ni de dónde vienes. Si alguno viene a tu casa cuando no está tu marido, respóndele desde adentro y de buen modo. Cuando venga el fiscal o el topil a pedir la limosna o la contribución, háblales seriamente y no te rías con ellos. Nunca bebas, ni comas mucho. A tus hijos cuídalos bien, porque ellos tienen que ser tu gusto y darte bienes cuando crezcan. En todo sé muy limpia y bien cuidadosa y que Dios te bendiga."

Naturalmente, he escogido una fórmula de las más características; pero en la práctica varían, agregando o quitando a las que he transcrito, pero en su mismo estilo y tendencia. Esta fórmula, con sus variantes personales, la dicen dos o tres personas de las más autorizadas ante los pobres esposos arrodillados. Antes —me decía uno de los indios— hasta que no lloraban, no se podían levantar. Ahora muchas veces ya ni siquiera se les hace esta ceremonia. Pasada ella, sigue el almuerzo, o el desayuno, según la hora y luego los preludios del baile.

La comida principal se hace al caer la tarde y consiste en el mole y demás platillos de todas las fiestas. A ella tienen acceso, no sólo los conocidos, sino toda clase de personas que gusten pasar. Al acabar la comida el novio se para, reparte sal entre todos los presentes, y dan gracias a Dios rezando un Padre Nuestro y un Ave María. Entonces se generaliza el baile que dura hasta muy entrada la noche y aún hasta el amanecer.

No he podido averiguar que haya especial ceremonia para comenzar o acabar el baile de bodas. Al día siguiente se repite el festejo en casa de los padrinos, o, a veces, en casa de la novia.

Tal es la forma de celebrar el matrimonio que, poco a poco, va desapareciendo ante la invasión igualadora de la cultura moderna. Antes de dejar esta materia, haré notar aun una curiosa particularidad, rarísima, o totalmente inusitada en otras regiones, la cual consiste en la petición del hombre. Muchas veces sucede que no son los padres

del novio quienes hacen la petición, sino los de la mujer. Así como en lo común de los casos los padres de él eligen, en éste son los de la joven los que buscan marido para ella y lo van a pedir, con las mismas fórmulas observadas en el caso anterior. Todo lo demás se sigue como de costumbre, y este caso casi siempre se efectúa cuando en la casa de la mujer no hay varón alguno, fuera de su padre, y éste necesita "quien le ayude a trabajar y mire por la casa". ¡Y quién lo creyera!, tales matrimonios son los mejores avenidos.

El Embarazo y el Nacimiento

Ignoro los ritos y costumbres seguidos durante la preñez: por más que he procurado, no me ha sido posible sacar gran cosa de las mujeres y de las parteras. Al parecer se observan las mismas reglas de otras regiones, algunas tradicionales, algunas de introducción posterior, como el evitar los sustos y conmociones violentas; dejar de comer determinadas cosas, o comer otras que pueden ayudar al buen parto; no padecer los antojos, para que no se malogre la criatura, etc., que no puedo describir con mayor particularidad.

Las parteras son enteramente rudimentarias y es de admirar, no el que fallen en algunos casos sus rutinarios servicios, sino el que no fallen en todos: así son de irracionales muchas veces. La india, sin embargo, avezada al trabajo y adaptada enteramente al medio, sufre menos que la mujer de raza blanca y los accidentes del parto son para ella más llevaderos y de menores consecuencias. El aborto, por ejemplo, es sumamente raro y creo que se debe poner a cuenta de su disminución el hecho de haber suficientes molinos de nixtamal: el metate es uno de los mayores enemigos del buen parto.

No hacen los indios gran distinción entre las creaturas nacidas de unión legal o ilegal, regular o furtiva; para ellos el nacimiento de un nuevo ser es algo benéfico que siempre agradecen a la divinidad. Este modo de pensar hace que raras veces haya abortos procurados para evitar la deshonra o la mala voluntad de los de la casa. Sólo una manera de concepción les es repugnante. Para describirla narro un caso acaecido hace cuatro años, con el cual me explico mejor que con largas disertaciones:

M. N. fue a servir a México y allá, de una persona que no supo determinar, o más bien no lo quiso, concibió. Cuando estaba ya para alumbrar, se vino a su casa y procuró ocultar su embarazo. Llegó el día del nacimiento, que al parecer, fue prematuro y entonces la madre de la infeliz muchacha montó en cólera y se ensañó contra ella dándole una paliza, que la puso a la muerte y mató a la creatura, azo-

tando la cabeza contra el suelo y, a merced de las sombras de la noche, la vino a sepultar en el camposanto de S. Juan. La razón que tenía para obrar de esta suerte, declaró ella más tarde, era que no "sabía de quién era hijo aquel muchacho y de esta manera cómo lo había de admitir en la casa". A este crimen le ayudaron los hermanos de la pobre parturienta y hubiera quedado en secreto, a no haber cometido otro crimen, enlazado con el anterior, que vino a descubrir todo.

Porque fue el caso que una cuñada, amasia de uno de los hermanos, reclamó por la mala acción que presenciaba y como se rieran de ella, amenazó con delatarlos a la autoridad. Ellos, al parecer, se desentendieron de sus amenazas, pero por la noche la sacaron y la llevaron a ahorcar en la orilla de una barranca, en donde permaneció tres días, hasta que fue descubierta por unos arrieros. Recogida y hechas las averiguaciones judiciales, se vino al conocimiento de todo este enredo y fueron llevados a la cárcel los culpables. De manera que, según este caso, al cual hay análogos, aunque no tan extremos, no gustan de ignorar el origen del niño: sabido éste, lo demás poco les interesa.

Los Padrinos

Nacido el niño, cualquiera que sea el modo de su concepción, se le busca su padrino, si no es que ya se le ha buscado antes. Generalmente buscan a uno de razón. Los que buscan a otro de su misma raza, lo hacen para estrechar ciertos vínculos y también, para guardar la unión tradicional de las familias. Hay casas en donde han sido compadres desde los abuelos y tal vez antes y aún ahora guardan el compadrazgo y lo siguen practicando. Si el padrino es de razón, sólo viene a la parroquia y raras veces va a la casa de los padres del niño, a no ser que hayan hecho festejo, que es raro. Si es de la misma raza del padre, va a la casa y come allá, aunque sea la comida de todos los días, y en uno y otro caso, se toman una copa y algunos refrescos (galletas, polvorones, queso, etc.), en las tiendas de la Villa. Cuando el padrino es un indio, se hace la ceremonia de dar las gracias y reconocer el compadrazgo. Para este fin se ponen en círculo padre, padrinos y acompañantes de ambas familias. Entonces el padrino, en otomí siempre, les dice de esta o de análoga manera a sus compadres:

—"Vaya, compadrito, ya está ahí el niño; ya lo hemos traído al santo bautismo. Ahora, quiera Dios del cielo que crezca y que llegue a ser un hombre, para que sea su consuelo de usted y de mi

comadrita. Cuídelo usted mucho y enséñele que tenga respeto a todos, que reconozca a su padrino y que aprenda a trabajar para que sea útil a su casa y a su pueblo."

Entonces responde el padre en estos términos:

—"Muchas gracias, compadrito, Dios se lo ha de pagar a Ustedes que me hizo el grande favor de traer a este niño al santo bautismo y quitar de él lo malo. Ya estoy contento. Si Dios se lo lleva, siquiera ya está bautizado, si vive, ya tiene la bendición de Dios. Dios quiera que crezca para que sea un criado de usted. Si Dios me quita la vida ya sabe usted, compadre, que a falta de padre, padrino. Ahora que Dios se lo pague. Muchas gracias. Estoy muy agradecido y lo reconozco a usted mi compadre. Deme su mano para besarla."

Se dan y besan la mano mutuamente y otro tanto hacen todos los de la familia de uno y otro, porque el compadrazgo contraído, según ellos, es de todos con todos, es decir, todos los hermanos, padres, hijos del uno con los correspondientes miembros de la familia del otro. De ahí que a casi todo el mundo llamen "compadre".

Sacamisa casi no se acostumbra entre los indios; si la llegan a hacer es sólo en el primer parto. No tiene de particular cosa alguna.

Las enfermedades y sus tratamientos

Amplísimo capítulo escribiría yo acerca de las enfermedades y sus tratamientos entre los indios. Pero los límites de mi estudio me impiden detenerme más de lo justo y me contentaré con dar las líneas generales de lo referente a esta materia.

Por regla general, el indio no se cura con medicinas. Un triunfo es hacer que tomen siquiera la homeopatía: menos perceptible para ellos la acción de este género de medicina, es rehusada casi siempre. Gustan más de friegas y cucharadas, porque ven y "saborean" lo amargo y lo fuerte de las drogas. Mucho más gustan de los curanderos y curanderas. Este género de personas es raro en el municipio, aunque hay por lo menos dos o tres de regular fama y, una de ellas, de bastante habilidad. El trámite seguido en una enfermedad es el siguiente: Al día o dos de sentirse malos, toman alguna hierba que ellos conocen, o por tradición, o por referencias, muy variada, según la enfermedad. Así, por ejemplo, para enfermedades del estómago, toman "estafiate" *(Artemisia mexicana)*, tabaquillo *(Calaminta)*, simonillo, etc. Para la calentura, espinosilla *(Loesellia coccinea)*, borra-

ja *(Borrago oficinalis)*, etc. Si, como casi siempre sucede, no se mejora con tales hierbas, o con tisanas hechas de muchos elementos (una de ellas, contra la bilis, contenía hasta treinta y dos), se resuelven a ir al médico. Toman una o dos medicinas, pero como quisieran ellos aliviarse a la primera radicalmente, andan cambiando de médico hasta seis y ocho veces, y, al fin, convencidos de que es "mala enfermedad" van a dar con la curandera o la bruja y a veces hacen que el pobre enfermo vaya a tomar su medicina y a sujetarse a su tratamiento hasta Almoloya del Río, o Atenco, y quizá más lejos aún. En otros casos acuden a medios enteramente mecánicos, aun con riesgo inminente de muerte. Como en todas estas materias es más fácil darse a entender refiriendo casos, pondré algunos para que se forme una idea de lo que voy diciendo:

1.—M. L., viuda de sesenta años, enfermó de una dispepsia crónica y al parecer tenía también cálculos renales. La atendieron varios médicos, aun de México, porque es de buena posición económica. El resultado fue nulo. Entonces, los hijos la llevaron a Toluca y de ahí a un pueblo cercano en donde hay una "curandera muy mentada". En efecto, dicha curandera la recibió y la alojó en su casa para hacerle las curaciones que juzgó oportunas. Principió por darle un baño de *temazcal*, cosa que le sería provechosa de seguro, y luego comenzó la curación propiamente dicha. Le dio una purga que no pudo la enferma, misma que me relató su curación, precisar en qué haya consistido: al parecer fue de rosa de castilla. Tras la purga, la hizo beber en tres semanas, terciando los días, los siguientes medicamentos: la primera semana le dio la carne del tejón *(Procyon lotor)*, seca, hecha polvo y disuelta en café. Esperó una semana sin medicamento interno, para ver el resultado; naturalmente, este fue nulo. La segunda semana le dio la carne del coyote *(Canis latrans)*, propinada en la misma forma que la del tejón y volvió a esperar otra semana con el mismo resultado, es decir, ninguno favorable. La tercera semana llegó al medicamento infalible: en la misma forma la hizo tomar la carne de vívora fina *(Crotalus ?)*. Y en este caso ya no la hizo esperar más. La mandó volver a su casa porque ahora sí estaba curada. Como es de suponer no lo estaba ni lo estará ya nunca. Más que medicamentos se deben considerar éstos como medicinas mágicas, correlacionadas con antiguas ideas totémicas, aun supervivientes entre los médicos y curanderos indios. Externamente al mismo tiempo que las medicinas, le daba limpiadas con varias hierbas, también de correlaciones mágicas, a lo que parece, y la incensaba con un sahumerio de copal y otras substancias que la enferma no pudo precisar. Para la

curandera sí fue infalible el resultado: cobró por todo esto nada menos que cincuenta y cinco pesos.

2.—F. P., contrajo la tisis pulmonar trabajando en una carbonería de la ciudad de México. Cuando ya no pudo soportar su flaqueza, se vino a su casa y se dedicó a curarse. Varios médicos lo habían atendido, tanto cuando estuvo en la ciudad, como cuando ya estaba en su casa. El alivio no podía venir sin milagro y éste naturalmente, no se obró. Acudieron a la indispensable enfermera. En este caso vino de lejos a curarlo. Sus curaciones consistieron en pases por la cabeza y masajes en el pecho y pulmón. Los primeros medio adormecían al enfermo, en tanto que los segundos le provocaban una tos pertinaz. "Son los malos espíritus que se defienden", decía la enfermera y proseguía sus tratamientos. Le daba varios brebajes, casi todos de hierbas y algunos de cosas que no quiso enseñar, me decía la esposa, que era de raza blanca.

Tres noches le dio un baño de aguas hervidas con hierbas, algunas que ella misma traía, y al fin le dejó una botella de un agua amarillenta que parecía sacada de dos ajolotes *(Amblistoma tigrinum)* que estuvo hirviendo largamente y adicionó con un poco de alcohol y unos polvos blancos. "Con esta medicina se aliviará y se acordará de mí toda su vida", le dijo al partir, y como la esposa le dijera que aún le quedaba la tos muy molesta, respondió: "Esa con unas hierbitas se le quita." El pobre enfermo no puede acordarse ya de ella, pues murió a los tres días. Las que sí recordarán la medicina y la curación son la bruja, que por ellas obtuvo cuarenta y dos pesos y la viuda que tuvo que pagarlos inútilmente.

3.—M. P., anciana de más de sesenta años, fue a Ocoyoacac a la plaza un miércoles y comió a su antojo ahuacates, pescaditos, acosiles, papas del agua, chile y cebolla, con las correspondientes tortillas. Obtuvo con esto una perfecta indigestión. Pasados tres días se le determinó la infección intestinal. Tenía el estómago abultado y duro. El remedio le pareció fácil. Llamó ella misma a uno de sus hijos y le rogó que le diera puñetes en el vientre. Lo hizo él con la mejor intención. Ningún resultado. La dureza persistía. Entonces el hijo le dio con la rodilla. Tampoco cedió el mal; acudió, por fin al extremo de la fuerza y con el talón le dio, siempre por indicación de ella, varios golpes en el abdómen y entonces sí se ablandó éste: despidió sangre en abundacia y murió la infeliz enferma.

Como estos casos típicos podría yo referir otros. Creo que bastan

para la idea que pretendo hacer concebir de la lamentable situación de los pobres indios. Se lucha contra ella, pero el resultado es casi nulo. Sin embargo, comienza ya a desaparecer la tendencia a estos remedios brutales y casi no se ve ya lo que en otros tiempos era común para curar las fiebres, fuera la que fuera su causa, y que era, o tomar una sangría con un fragmento de obsidiana, o tomar un baño en el río. Generalmente cesaba la fiebre, pero casi siempre con la vida del doliente.

Es natural que con tales procedimientos curativos la enfermedad, por benigna que ella parezca, se vuelva de malísima condición y acabe siempre con la muerte.

Fuera de estos medios que guardan aún el aspecto de medicinales se acude a otros más bien mágicos del todo o con alguna tendencia religiosa. Al enfermar alguno se llevan ceras o aceite a los santos de la devoción de cada uno, o a los patronos del barrio. En algunos casos, se acude a las prácticas animistas que describí en el artículo anterior, llevando a la cueva o a la montaña las ofrendas a los espíritus. Pocas veces se acude a verdaderos hechizos enteramente desprovistos de apariencia médica. Las diversas prácticas brujeriles para muy variados fines deben ser descritas en el lugar destinado al *Volkskunde.*

Cuando consideran que la muerte está cercana ya no se preocupan mucho de curar al enfermo. Los más rudos y montaraces, *v. gr.* en Santa Cruz, cambian de casa al enfermo para que la muerte no sepa dónde está y no se lo lleve, concibiendo así a la muerte como a un ser personal. Los demás le cumplen el gusto al enfermo en todo lo que él desea, sobre todo en materia de alimentos y golosinas: "Ya se va a morir; que no se vaya con deseos de nada", dicen y le dan mole, chicharrón, panza, y todo lo que el moribundo solicite. Uso que aun entre los blancos he visto practicado.

Los ritos mortuorios

Muerto el enfermo, si es párvulo, lo visten de San José, de Sagrado Corazón de Jesús, si es varón, o de la Inmaculada, si es mujer. Los vestidos son casi siempre de tela, con sus sandalias de cartón y papel dorado. A los grandes se contentan con envolverlos en una sábana que hacen bendecir, atada a la cintura por una cuerda. A unos y a otros los tienden en una mesa, o en el suelo, los más pobres, y les ponen flores.

El velorio se hace casi siempre con seriedad. Se reza, si es adulto. el rosario y otras preces; se bebe café con pan y alcohol, y se pasa la

noche en charla a media voz. A él acuden los vecinos y parientes o compadres aun de pueblos lejanos, trayendo todos una vela y, algunos, un pequeño jarro con pulque. Al llegar a la casa van a ver al difunto y hacen extremos de dolor, rociándolo con agua bendita que previamente se ha colocado cerca, con sus correspondientes ramas de romero, para suplir al hisopo. Después van a saludar a los deudos y les dan algún dinero, o lo ponen en un plato que se ha puesto cerca del cadáver. Este dinero debe destinarse al sufragio del difunto.

Se prepara la sepultura, generalmente haciendo una media bóveda o muro cúbico en que se va a depositar el ataúd, cubriéndolo después con lozas antes de echar la tierra. Sólo los muy pobres se dispensan de tal uso.

Llegada la hora del sepelio, se lleva el cadáver a cuestas, a veces a una distancia de más de cuatro kilómetros y se le acompaña con velas y sahumadores, que constantemente van quemando copal. Llegan a la puerta del atrio, en la cual generalmente los recibe el sacerdote que preside el entierro. En tanto se rezan las preces rituales, todos callan, pero apenas ha comenzado la sepultura propiamente dicha prorrumpen las mujeres en lamentos desolados, de un tono prolongado y tétrico, que crispa los nervios; gritos sin lágrimas y casi siempre teatrales, pues el dolor verdadero entre los indios es muy silencioso. Lo que gritan varía, aunque es común oír las fórmulas siguientes:

> —"Ay papacito (esto en castellano y el resto en otomí) ya te fuiste. Ay papacito, despierta, levántate. ¿Qué haré sin ti? Ay papacito, yo quiero morir. Óyeme, ven. No te vayas."

Entre tanto no ha cesado la campana de tañer a muerto y, al terminar la sepultura, da un breve repique. Todos vuelven a casa, dejando sobre la tumba flores y velas, enclavadas éstas en pencas de maguey que hacen veces de candeleros. Al llegar a casa rompen el ayuno que, generalmente, habían guardado desde el momento de la muerte del sepultado. Entonces se despiden los acompañantes y se citan para el noveno día, o el día en que han determinado celebrar las exequias por el difunto. Es de rigor que a la hora de la sepultura pidan los amigos y compadres un responso por el finado, en prueba de su amistad y ligas de parentesco.

Ritos especiales para la sepultura no han quedado casi. Antes se usaban los siguientes: se depositaba comida a los pies del cadáver, un pequeño vaso de pulque, o una botellita con aguardiente. Se le ponía en la boca una moneda, y a su lado, cerca de los pies, un ramo de pasto. Se agregaba a lo que iba en el ataúd, o se ponía fuera,

antes de cerrar la bóveda, el sombrero, el zarape, y alguna otra cosa que fuera de mucho afecto para el finado. Me cuentan de uno que fue sepultado con dos pistolas y treinta pesos duros. Todas estas costumbres, con excepción de la del sombrero, aún practicada, han desaparecido.

Las conmemoraciones de los difuntos, fuera de la grande del 2 de noviembre, son la del noveno día, la del mes, la del año y la de los cuatro años. Esta última, aunque ya poco practicada, creo que tiene alguna vaga relación con la creencia de los nahuas de que al cabo de dicho lapso, cesaban de vagar las almas de los difuntos y entraban a la paz.





Madre indígena otomí.

UNDERDEVELOPED COUNTRIES

by MANUEL GAMIO

Sumario

Da principio a su artículo el autor señalando el significado de la expresión *países subdesarrollados*, que implica la presencia simultánea de deficiencias en los siguientes aspectos: salubridad, estandar de vida, producción agrícola e industrial, alfabetización, organización democrática, medios de comunicación, etc.

Aplicando este criterio al caso de los países latinoamericanos, concluye que casi todos ellos pueden considerarse como subdesarrollados. Con objeto de lograr su transformación, se requiere un conocimiento de sus antecedentes culturales peculiares, para luego atender sus problemas específicos. Esto es especialmente verdadero respecto a aquellos países que conservan en alto grado modalidades culturales de origen precolombino. Fijándose por ejemplo en la alimentación, muestra el autor que no se puede proceder *a priori*, tratando de substituir los alimentos tradicionales entre los indígenas por otros productos consumidos de ordinario por el resto de la población de origen occidental.

Destaca el autor el hecho de que para obtener un desarrollo integral de estos países es necesario resolver los problemas de los sectores menos desarrollados, especialmente de los indígenas, partiendo de un conocimiento de las supervivencias de cultura precolombina, tanto material, como intelectual, substituyendo o extirpando aquéllas que son deficientes y ayudando al desarrollo de las que son valiosas. Procediendo así en forma integral se logrará de modo positivo y no aparente que los países indoibéricos subdesarrollados se transformen por sí mismos en países normalmente desarrollados.

Much has been said in the press and from the rostrum about those countries which are called "underdeveloped", but little has been accomplished in changing their inferior condition to a more favorable one. This is particularly true of many of the countries on this continent.

We may afirm that the development of a country is both effective and integral if we can observe the following coexistent conditions: normal public health; full literacy or illiteracy, when it occurs, to an insignificant degree; effective democratic organization; intelligent international relations; a standard of living which satisfies the needs and aspirations of the various population groups as permitted by the relatively advanced economic and cultural levels presented by these countries; important agricultural and industrial production and capacity consumption of this production by the inhabitants; export-import balance; normal state of public finance; efficient means of communication, etc. In order to achieve this the countries need not

occupy a vast geographic expanse nor need their land be rich in natural resources, as demonstrated by Sweden and Switzerland whose development is enviable in spite of the fact that their territories are not extensive and their natural resources limited.

Let us see now what occurs in respect to the Latin American countries. Almost all of them may be considered to be underdeveloped, since they present only a few of the favorable conditions described above in spite of their great territorial expanses and multiple natural resources. We will make special reference here to the Indo-Iberic countries, since they are the ones requiring our most urgent attention.

Because of the diversity of altitude these republics include almost every variety of climate and agricultural crop; however, in general, they possess abundant mineral resources, agricultural crops are multiform and the tropical produces a possible item of export; they have extensive coasts and, accordingly, fishing is a potential source of wealth. These and other factors which we will not enumerate here should result in a normal development, but this is not the case in the countries referred to above for they are undeniably underdeveloped and do not progress at a normal rate. Their illiteracy index is high as well as that of mortality and morbility; the living standard and the economic and cultural levels are relatively favorable among small social minorities but very deficient and inferior for the great majority. Export-import balance is frequently disturbed, the national financial situation abnormal and the money devaluated; industrial production is reduced and in many cases almost nonexistent. To a certain extent the state of the minority might be considered progressive, but for the majority it is completely vegetative, causing the population as a whole to develop in a defective and delayed manner. These deficient conditions have been responsible for the classification of such countries as underdeveloped, yet no mention is made, or only exceptionally, of their actual original causes, that is the bitter state of ill-boding servitude, isolation, misery and lack of culture in which, in general terms, the so-called Indian population of almost all these countries has existed for such a long time.

Many contributions of an economic and cultural nature are being made by national and foreign entities on behalf of the "underdeveloped" countries, but this noble undertaking has not borne all the fruits which were to be expected in respect to the Indo-Iberic republics. This is due to the fact that, in view of the confused and indeterminate knowledge which exists concerning the different antecedents, economic-cultural characteristics, and needs and aspirations corresponding to the various sectors which make up their population, it is proposed

that a single criterion which is generally of an occidental nature be used to examine them all. In other words, attempts are made to improve the situations of Indians and mestizos [1] by using the same means which would be employed in regard to individuals of occidental origin and culture.

At this point it is advisable to correct an erroneous concept of those who conceive of Indians merely as persons who speak only native languages and dialects. Properly, an Indian is one who, in addition to speaking exclusively a native language, preserves in his nature, in his way of living and of thinking numerous cultural traits of his pre-Columbian ancestors and very few of an occidental type. The mestizo is one who expresses himself in both a native and a European tongue or only in the latter, and whose cultural traits of pre-Columbian origin are retained to a lesser degree than in the case of the Indian, with occidental traits in an accordingly higher proportion. Finally there is the sector, usually a minority one, of those who speak only a language of European origin and whose traits are occidental; traits of pre-Columbian origin when they are present occur in an insignificant proportion.

In order to amplify and complement our statements we present the following considerations, taking into account mainly that which is relative to such survivals of pre-Hispanic origin.

The consumption of agricultural and industrial production is ample and general among the minority already mentioned and very limited and unvaried among the Indo-Iberic majority. This is chiefly due to the influence of pre-Columbian cultural survivals and gives rise to serious statistical errors. For example, the figures relating to the consumption of meat and milk indicate an insignificant amount for each inhabitant of Mexico. This is not a precise picture since those who consume this amount are almost exclusively the cited minorities, while the Indians and mestizos in rural environments do not consume it at all, except for rare occasions such as the annual fiestas of the respective villages. Some people also wrongly believe that this lack of consumption of such foods is due to a lack of acquisitive power; although this is true on some occasions it is not so on many others. Actually, the fact is that the present day Indian continues to be a vegetarian as were his pre-Columbian ancestors who never consumed milk or meat because they never had livestock.

During an extensive tour which we made almost twenty years ago

[1] We refer exclusively to cultural *mestizaje* and not to racial, since in almost all the countries in question it is not his race that maintains the Indian at low living standards, but rather his poor economic situation and inferior culture.

of what was then the cattle ranch of La Sauteña, Tamaulipas, we were obliged to buy canned milk on the other side of the nearby border because it was impossible to obtain milk in the ranch stations and pasturelands, where we were frequently told that it was not "the custom" to drink milk no matter how many cows were at hand.

By the same token it was many years ago that imposers of occidental concepts and methods, who scorned the value of useful pre-Columbian survivals or were unaware of their existence, incurred the notorious failure of the agricultural school at El Mexe in the state of Hidalgo. Their aim was to completely suppress the consumption of *pulque,* a drink of great nutritional value, on the part of the peons of the school and to substitute for it milk which was to be supplied free of charge from the school stables. Only a short while later the peons unanimously protested that they would prefer to abandon their work at the school rather than drink what was repugnant to them and deprive themselves of what they craved.

The prejudices of those who without true knowledge of the facts judge the Indian diet to be very incomplete and imperfect because of the simple fact that is not the same as the occidental diet are very widespread. We ourselves, who have given constant attention to Indian problems, formerly held some of these prejudices, until the investigations of eminent specialists in the field taught us to shun them. For example, when we studied the living conditions of the Otomi Indians of the Mezquital Valley, which is one of the poorest and most backward aboriginal groups in Mexico, we believed *a priori* that the poor economic situation and low cultural levels existing there would be accompanied by a poor and incomplete diet and, consequently, very deficient biological development. But a group of competent Mexican and foreign nutritionists, working under the auspices of the Department of Health and Welfare of Mexico and the Rockefeller Foundation, undertook an investigation and discovered that the conditions of nutrition and biological development of these Otomis could be considered as satisfactorily normal. Moreover they found that it would not be advisable to introduce sudden changes in their diet, since the diet had been selected by these Indians in accordance with their economic possibilities and with the local natural resources over many centuries of adaptation to the environment in which they lived.

On the other hand, when these Indians change their environment and establish themselves in towns and cities, living side by side with mestizos and persons of occidental culture, they slowly acquire new ways of life. For example, Indian women employed in houses in the city at first continue their vegetarian diet, but as time goes on they

are influenced by the omnivorous diet which the families who employ them consume and begin to drink milk and to eat other foods. They no longer go barefoot or even wear *huaraches;* instead they begin to wear shoes. It takes longer for them to abandon the consultations which they are accustomed to holding with the healers and medicine men of their villages when they are sick, but in the end they accept treatment by doctors, etc. It is a common fact that if these servants return to live to their villages, where the aforementioned pre-Columbian survivals predominate, they return to these beliefs; the case of Indians who live in the cities temporarily is analogous. Therefore the cities fill the temporary or permanent function of spontaneous and empirical cultural educators of the Indians, while, on the other hand, they also influence them in a harmful manner because of the vice and corruption which dominate some of their social sectors.

Very few countries of the continent are attempting to solve the Indian problem in an authorized manner based primarily upon a previous knowledge of the repeated pre-Columbian survivals of a psychological and economic-cultural nature which characterize it, in order later to transform, substitute or eliminate those which are deficient or prejudicial and to stimulate those which are valuable. For example: modernization of backward and unproductive agricultural techniques; replacement of inefficient tools; improvement and reform, even though summary, in the planification of housing in order to better health and to counteract harmful promiscuity, acting in accordance with local economic conditions; attempts at improved orientation in the curative methods of untrained healers while medical services are being established; introduction of inexpensive shoes after a prior demonstration of the inconveniences of walking barefoot or with *huaraches;* supply of reading material in coordination with a literacy campaign, etc. Naturally, of even greater importance than the preceding measures, for those who speak only native languages and dialects, is the rapid attainment of a knowledge of Spanish or the national language spoken in the respective countries, for only thus can we avoid the abuses and offenses to which such individuals fall continual victims.

It would be difficult to achieve success in the application of the foregoing proposals without at the same time improving the miserable economic situation of the Indian by procuring an increase in his acquisitive powers. In order to attain this we must first provide him with land whose cultivation will allow him to obtain resources which he now lacks and which will free him from the hard and frequently inhuman labor conditions which are characteristic of the peon.

In Mexico he was provided with parcels of land called *ejidos* which may not be transferred by sale but only by inheritance. In the beginning this system undoubtedly occasioned many difficulties and it presents irregularities even now. However, in the last analysis its results have been amazing, above all from the demographic point of view. Before the introduction of the ejidal system Mexico was, demographically, one of the most slowly developing countries; in 1915 it had approximately fourteen million inhabitants, while today the population is more than thirty-one million. This is not due, as some believe, to a decrease in mortality because of the introduction of sulphas and antibiotics since, due to their high cost they have never been nor are they now within the reach of the rural social majority.

In brief, the aboriginal population will progress in a real rather than an apparent sense when the solution of the Indian problem is approached in an integral manner based upon authorized prior knowledge of its whole nature and not only upon an exclusively Occidental and, to a certain extent, empirical criterion. At that time the underdeveloped Indo-Iberic countries will be transformed by their own efforts into normally developed countries.



INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA INDÍGENA NO BRASIL (SÉCULO XVI)

por Estevão Pinto

Summary

Employing the data of the principal chroniclers of the XVI century, Estevão Pinto presents, in an interesting and concrete manner, the panorama offered by numerous Indian groups of Brazil at the time of their discovery.

The author first includes a few personal details about each of the chroniclers whom he quotes, in order to evaluate more exactly their information, comparing them among themselves in such a way that they complement each other. In this way, he succeeds in obtaining a tableau which permits us to form a complete idea of both the life and customs of the aborigines, and of the reaction which they evoked from Westerners arriving to evangelize or to traffic in the country's riches.

This article will be presented in two parts. The first is published here and the conclusion will appear in the following issue. This first part covers the period from the year 1500, the date of the chronicle of Caminha, a crewman of the Cabral fleet who was the initiator of Brazilian ethnographic studies, to Jean de Léry, French Calvinist pastor who arrived in Brazil in 1557 and lived for ten months in the region occupied by the Tupinambas. This half-century covered by the first part of the article includes accounts from a great variety of chroniclers who describe the folklore, beliefs and way of life of numerous aboriginal tribes.

The author naturally makes reference to the first Portuguese who arrived such as the aforementioned Caminha; the French who trafficked in the natural products of the country; Germans such as Ulrico Schmidl and Hans Staden, who spent nine months as prisoners of the Tupinambas and wrote the valuable *True History and Description of a Country of fierce, naked and cannibalistic savages;* the chronicles of the first Franciscan friars to arrive and later those of the Jesuits, among whom we find valuable collaborations in ethnography such as those of Nóbrega and Anchieta.

The last two chroniclers to be mentioned here are André Thevet, Franciscan missionery famous for his narrations, and, as already stated, Jean Léry. The author has abstracted from all these chroniclers the essentials needed to complete a vivid picture of the customs and beliefs of Brazilian aborigines during the Colonial period, which offers the basic cornerstone for the development of modern anthropology.

I.—Início da antropologia no Brasil

Em um dos seus ensaios histórico-etnográficos,[1] diz Egon Schaden que o estudo do ameríndio brasileiro passou por quatro fases, dando à primeira, que se compõe de "relatos pre-científicos e de cunho

empírico, mas em parte valiosos", o nome de *colonial.* No presente estudo ocupar-me-ei apenas dos ensaios, escritos, informações e obras correspondentes ao século XVI.

O período da história da antropologia, no Brasil, foi inaugurado, simultaneamente com o descobrimento de 1500, por uma personagem da frota de Cabral, o singelo escrivão da feitoria de Calecut, cujo nome permaneceu por muito tempo obscuro — Pero Vaz de Caminha. O relatório de Caminha, escrito em "papel florete" e datado de 1º de maio de 1500, permaneceu por muito tempo quase incónito,[2] na Tôrre de Tempo, em Lisboa, tendo sido publicado, pela primeira vez, com elisões voluntárias, em 1817, na *Corografia Brasílica* de Ayres de Casal. Graças à sua "narrativa impressionista", da qual já se tem, repetidas vezes, salientado o poder de observação, o encanto do estilo e a fidelidade das informações, Caminha colocouse distante dos "preconceitos de seu próprio povo" [3] e inaugurou magistralmente os estudos etnográficos no Brasil. É verdade que, ao lado da surpreendente objetividade, com que descreve os ameríndios —talvez os Tupiniquim— da baía Cabrália, nota-se também em Caminha um acentuado gôsto pelas medidas e pelos números, influência, certamente, do ofício de "mestre da balança" exercido por tanto tempo no Pôrto. Daí dizer Almir de Andrade [4] que o espírito de Caminha era o de um "observador sereno", pouco dado a emoções, exageros ou conjeturas precipitadas, que recebe, com extrema naturalidade, as impressões da nova terra o da nova gente.

Tudo, na carta de primeiro de maio, vem registado cuidadosamente: a côr da pele dos indígenas, a nudez dos mesmos ("amdam nuus sem nenhuũa cubertura, nem estiman nhuũa coussa cobrir nem mostrar suas vergonhas" e estão "açerqua disso com tamta jnocemçia com teem em mostrar orrostro"), os cabelos negros, longos e corredios das mulheres, a ignorância de certos animais domésticos (a galinha, o boi, a cabra, a ovelha, o carneiro), a epilação, a tonsura (entre os homens), os sombreiros ou carapuças de penas, os adereços, as armas, os machados de pedra (em forma de cunhas), a pintura corporal, as jangadas ("e alguũs deles se metiam em almaadias duas ou tres que hy tijnham as quaaes. . . sam tres traues atadas jumtas"), as tipóias de carregar criança, a ausência de metais, os alimentos, as rêdes de dormir, as penas grudadas ao corpo, os botoques de ossos ou nefrites ("traziam ambos os beiços de baixo furados e metidos por eles senhos osos doso bramcos de compridam dhuũa maão travessa e de grossura dhuû fuso dalgodam e agudo na põta coma furador, metẽ nos pela parte de dentro do beiço e oque lhe fica antre obeiço eos demtes he feito coma rroque denxadrez"), os grãozinhos vermelhos (que se esmagavam nos dedos),[5]

etc. E sem esquecer, até, as notícias trazidas por alguns homens da armada, que se afastaram da praia, a respeito de uma povoação, cujas casas, cobertas de palha e sem repartimentos internos, eram tão longas quanto a nau capitânia. Isso, como se viu depois, viria a ser uma exceção, pois, nas informações e cartas daquela época, o aborígene era, em geral, uma entidade quase que secundária, interessando apenas quando dêle se podiam tirar informes de proveito para o comércio estrangeiro.

Do tempo de Caminha, morto, de modo trágico, no próprio ano do descobrimento do Brasil, é a discutida correspondência de Vespúcio. Não se pode negar no autor do *Mundus Novus* e da *Lettera*, como bom florentino que foi, um estilo vivaz e delicioso; [6] mas, apesar de viver em plena Renascença, Vespúcio mal se desembaraçou dos preconceitos medievais, transformando a cunhã americana em uma requintada libidinosa que teria dado lições às próprias cortesãs de Bocácio.[7] Além disso, auxiliado pelo que se poderia chamar, hoje em dia, "uma boa imprensa", Vespúcio, embora descrevendo lìricamente as maravilhas da nossa natureza, faz do indígena brasileiro um "monstro alvar e crudelíssimo, mantido com a carne dos inimigos". E é dêsse falso retrato que, segundo a observação de Malheiro Dias [8] passaram para "a cartografia quinhentista as hórridas legendas"; as legendas que assinalavam o Brasil como "o país terrificante dos devoradores de carne humana". Talvez tenha sido por influência das cartas de Vespúcio que Giovanni da Empoli, tripulante da armada de Afonso de Albuquerque (1503), tenha deixado um retrato tão triste dos nossos índios: "Mangiano per commune vso carne humane: lequali seccano al fummo, come noi, la carne di porco", acrescentando o mercador toscano ser a terra, onde os mesmos viviam, apenas produtora de canafístula e de brasil, mais nada de valor.[9] Mas coube a Vespúcio, incontestàvelmente, a glória de ter reconhecido e proclamado a continentalidade de um mundo a que o seu descobridor não soube dar a justa importância.

II.—As expedições dos franceses

Bem no início do século XVI, navios franceses começaram a visitar as regiões reveladas ao mundo pela viagem de Cabral; o fim dessas expedições era o comércio com os bugres da costa, isto é, o tráfico do algodão, das peles, do óleo, dos papagaios, dos sagüis, dos tucanos, dos maracajás; sobretudo o tráfico do pau-brasil, denominado pelos índios de *ibirapitanga*, mas que Lemarck batizou de *Cœsalpina echinata* (*Cœsalpina* em honra de Cesalpino, médico do papa Clemente VIII e

echinata, ouriço, por causa dos seus espinhos). Quem negociava com a *ibirapitanga*, da qual se extraía uma tinta vermelha, era conhecido pelo designativo de *brasileiro*.

Os principais portos de onde partiam os navios franceses, em busca do pau-brasil, ficavam situados em uma das mais ricas regiões da França, a Bretanha e a Normandia, parecendo que teriam sido os turgimões bretões ou normandos que impuseram o nome da célebre leguminosa ao país que os portugueses batizaram com o de Vera-Cruz. Foi por essa época que o capitão Paulmier de Gonneville aprestou, em Honfleur, de onde era natural, a nau *Espoir*, que, nos princípios do ano de 1504, ancorou nas paragens meridionais do Brasil, território dos Carijó. De retôrno à pátria, os franceses levaram a bordo a próprio filho do cacique carijó, que se fixou na Normandia, onde veio a casar com uma rica herderia da família do capitão.[10] *A Relation authentique* de Gonneville forneceu informações preciosas a respeito das ocas dos Carijó ("faites em manière de halles de pieus fichez joignant l'un l'autre, entrejoints d'herbes et feuilles" e fechadas "avec clefs de bois quasiment comme on fait en Normandie, aux champs, les estables"), assim como dá notícias de que êsses indígenas se cobriam com mantos ("portant manteaux, qui de nattes déliées, qui de peau, qui de plumasseries, comme sont en ces pays ceux des Egiptiens et Boëmes"). Dos Carijó diria, mais tarde, realmente, Gabriel de Sousa: "Costuma êste gentio no inverno lançar sôbre si umas peles da caça que matam, uma por diante, outra por detrás".[11] Os índios eram, em geral, simples e desambiciosos, vivendo exclusivamente da caça, da pesca e da colheita de legumes, embora, para o norte do trópico de Capricórnio, habitassem os terríveis canibais, entre os quais, de fato, alguns dos tripulantes do navio normando foram traiçoeiramente massacrados.

Observa Duarte Leite[12] ser a fuga o primeiro impulso dos indígenas, à vista do homen estranho, vestido e calçado, o que teria acontecido até nas Antilhas por parte dos belicosos e minazes Caraíba; mas tal não sucedeu no conflito presenciado por Gonneville, local em que, necessàriamente, os nativos já se achavam inteirados da avidez e dos processos insidiosos do homem estranho. Impor o tráfico, mesmo à ferro e à fogo, eram os desígnios do europeu, como se depreendo do trecho de uma carta atribuída a Vespúcio: "ao cabo de muitos dias ancorámos em um pôrto" ... e "achámos muita gente, com a qual não pudemos ter comércio algum, nem a bem nem a mal".

Visitando, em 1519, a baía de Guanabara, Antônio de Pigafetta, companheiro de Fernão de Magalhães, pinta o gentio tupi dessa redondeza com maior acuidade e benevolência, ao observar que às vezes

comiam os índios carne humana, mas sòmente a do inimigo, frisando, assim, o caráter ritual da antropofagia. Descrevendo os costumes dêsses nativos, Pigafetta refere-se às lareiras montadas no solo, às canoas feitas de tronco das árvores, às túnicas de penas de papagaio, etc. Pouco depois, isto é, por volta de 1525, o pilôto Parmentier esteve em contacto com os silvícolas localizados entre o rio do Maranhão e o cabo do Santo Agostinho, deixando referências a propósito do vinho (que se fabricava com o milho) e das tabas indígenas defendidas por estacadas. Informa ainda êsse marujo que os ditos índios demonstravam mais cordialidade em relação aos franceses do que aos portugueses.[13] Os traficantes franceses souberam, como nenhum povo, despertar o interêsse dos ameríndios brasileiros; sabe-se que ter a barba ruiva ou loura, como a dos franceses, era uma espécie de salvo-conduto entre os bugres do país.

Contemporâneas à viagem de Parmentier são as cartas de Diego García e de Luís Ramírez.

Ramírez, percorrendo em 1526 o litoral de Pernambuco, descreve algumas cenas do cerimonial canibalesco dos Tupinambá, como sejam, a engorda do prisioneiro, sua ligação à uma nativa da tribo, a sacralização da muçurana e os lances da execução, sem esquecer que, ocorrendo ficar grávida a companheira, tinha o filho uma sorte idêntica ao do cativo. Ramírez deixou notícias, também, dos Guarani (chamados,"por otro nombre Chandis") das circunvizinhanças do rio da Prata, que senhoreavam "gran parte de la India" e confinavam[14] com os que viviam "en la Sierra", isto é, os Andes. E mencionou várias outras tribos, os "Querandís", os "Carcarais" ou "Cancarais", os "Chanaes", os "Beguas", os "Timbus", os "Mecoretaes", os "Camaraus" e algumas mais. Vários dêsses grupos são fàcilmente identificáveis, tais como os *Chaná-Timbu* (designação genética dos gentios da região insular de Entre Rios e Buenos Aires), os *Mocoretá*, os *Beguá*, os *Coranda*,[15] os *Chandul*, os *Chaná*. De muitos dêles, inclusive Charrua, trata igualmente Diego García, que, em 1527, visitou todo o litoral entre São Vicente e as praias para além do "rio de los Patos" (Santa Catarina), onde teve notícias de Sebastião Caboto.[16]

III.—Expedição de Martim Afonso de Sousa

O terceiro decênio do século XVI é assinalado pela expedição de Martim Afonso de Sousa, que veio inaugurar a colonização sistemática do Brasil; seu irmão, de nome Pero Lopes de Sousa, deixou uma narrativa, posteriormente intitulada *Naveguaçam que fez p⁰ lopes de sousa no descobrimento da costa do brasil* (1930-1932), onde se descreve uma

peleja, certamente fictícia, entre cem "almadias" tripuladas por perto de seis mil homens, diante da frota portuguesa, fundeada na baía de Todos os Santos,[17] devendo ser considerado fantasiosa a informação de que os gentios dêsse recôncavo fizeram, nessa ocasião, prisioneiros e os massacraram à vista dos europeus.

IV.—Informações de Ulrico Schmidl e Hans Staden

De 1534 a 1554, Ulrico Schmidl percorreu várias regiões da América do Sul e, em sua viagem por terra, de Assunção a São Vicente, encontrou-se com muitos indígenas. Observa Baldus [18] que os informes prestados para êsse "soldado bávaro" a respeito do tratamento dado pelos Tupi aos prisioneiros coincidem com os de Hans Staden e de outros autores coetâneos, embora, —diga-se de passagem—, alguns



As cobras gigantescas, das quais fala Ulrico Schmidl. A gravura foi extraída da edição de Cramer, Leipzig, 1926.

dos informes a outros respeitos contenham exageros e fábulas. Na sua viagem de retôrno (1552-1553), o ex-soldado alemão a serviço da Espanha, acompanhado de alguns índios carijós, subiu o Paraguay até o Jejuí, alcançando, por terra, Barode, de onde, em novas canoas, pelo rio Paraná acima, chegou a "Giengie", região em que encontrou os Tupi. Falavam os Tupi, com pouca diferença, na "pronúncia", a

mesma língua dos Carijó e, sendo antropófagos, viviam em perpétua guerra uns com os outros; antes de executarem o prisioneiro, davam-lhe os índios abundantes alimentos e mulher para que a tivesse a "seu gôsto". Bebiam os Tupi sem continência, fabricando vinho de "trigo turco" (nome que, ao tempo de Staden, se dava ao milho). Deixando "Kariesseba", onde se travou encarniçada luta com os silvícolas, Schmidl atingiu "Scherebethueba" (Geribatiba) e, depois, sucessivamente, o povoado de João Ramalho e a "vila" chamada de São Vicente.

Quando Cabeça de Vaca, partindo da ilha de Santa Catarina, chegou ao Iguaçu e, depois, ao Paraguay (1541), trouxe notícias a respeito do Guaikuru e dos Guató e referiu-se ao terror, provocado entre os Guarani pelos cavalos, aos quais, para aplacar a cólera, êsses índios ofereciam mel e outros alimentos. Quase em sentido contrário foi a rota percorrida pelo dominicano espanhol Gaspar de Carvajal, que, acompanhando a expedição de Orellana, percorreu o extremo-norte do Brasil. Foi o frade em questão um dos primeiros a divulgar a legenda das "amazonas", cujos domínios iniciais situa nas cabeceiras do Jamundá.[19] Eram as amazonas alvas e altas, usando longos cabelos, que traziam entrançados e enrolados na cabeça; muita "membrudas", andavam "nuas em pêlo", embora conservassem cobertas as suas "vergonhas".

Informações mais preciosas que as de Ulrico Schmidl prestou outro alemão, de nome Hans Staden, que passou, como prisioneiro, nove meses em poder dos Tupinambá. A sua *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschefft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen* (ou *História verídica e descrição de um país de selvagens nus, ferozes e canibais*) apareceu, em edição *princeps*, em 1557, na cidade de Marburg (Hessen, Alemanha),[20] sendo considerada com razão a primeira "monografia tribal" de interêsse para o Brasil; aconselhava Léry essa obra a todos os que desejavam inteirar-se da vida e dos costumes dos brasilienses.

Southey [21] considerava também precioso o livro de Staden, observando, com evidente exagêro, que as notícias posteriores, acêrca dos indígenas brasileiros, apenas repetem mas não ampliam ou acrescentam as divulgadas pelo arcabuzeiro alemão. A respeito ainda do livro de Staden, que as xilogravuras enriquecem, ressalta o professor Baldus[22] o seu valor "para a ergologia" e a atenção concedida pelo informador teuto aos problemas sociológicos. Assim, me parece não ter razão Almir de Andrade [23] quando, embora salientando a simplicidade e o poder de síntese do autor, afirma que a *História verídica* é importante mais pela antiguidade do que pela "suficiência". "A um homem como

Staden, que durante meses fôra prisioneiro dos Tupinambá, à espera do dia em que se lhe abrisse o crânio a golpes de tacape, não faltavam motivos para odiar os índios. E no entanto conseguiu traçar um quadro singelo e bastante objetivo das idéias religiosas, das instituições sociais e de muitas outras coisas que observara e experimentara no cativeiro entre os aborígenes", —diz o etnólogo Egon Schaden.[24]

Engajando-se no pôsto de artilheiro, em um navio português, Staden chegou em 1548 a Pernambuco, onde se achava estabelecida a colônia lusitana de nome "Marin",[25] justamente à época em que os indígenas se haviam revoltado contra os feitores brancos. Staden, que tomou parte na defesa, descrevendo o ataque dos contrários, salienta alguns dos seus processos bélicos, tais como, as flechas incendiárias e o emprêgo da fumaça asfixiante, que os índios impregnavam de pimenta.

Em 1549, portanto no ano seguinte à sua viagem anterior, voltou o artilheiro alemão novamente ao Brasil, e, em São Vicente, encarregou-se da defesa de Bertioga, a meio caminho entre a ilha de Santo Amaro e a terra-firme. Os portugueses de São Vicente eram aliados dos Tupiniquim, inimigos dos Carijó e dos Tobajara (no texto, *Tuppin Ikins, Carios, Tawaijar).* Duas vezes no ano, principalmente, seria preciso maior vigilância —ao tempo do amadurecimento do milho (material indispensável à fabricação do cauim) e ao tempo da desova do parati (pescado que, depois de frito, servia à composição do *piracuí* ou farinha de peixe). Num dos seus momentos de descuido, caiu o soldado nas mãos dos Tupinambá.

A primeira providência dos selvagens foi tirarlhe as roupas, depois do que o conduziram à presença do cacique, distinguido dos demais por seu tacape mortífero. O retôrno à taba dos captores foi longa e acidentada; a aldeia, embora pequena, estava protegida por paliçadas. Dormia-se em rêdes. O corte ou raspagem da cabeça era feito com uns "pedaços de cristal". Certa vez, os Tupinambá levaram-no à Ariroba, maloca de Cunhambebe, inimigo dos Maracajá *(Markaya)*, diante da qual chegou a ver cêrca de quinze cabeças espetadas. O morubixaba trazia ao pescoço um longo colar de contas e aos lábios uma grande pedra verde atravessada. Em outra ocasião, Cunhabebe chegou a reunir, para uma operação de guerra, trinta e oito canoas, cada qual tripulada por dezoito homens, mais ou menos. Na véspera do combate, houve danças, ao som dos maracás, tendo o principal recomendado aos arqueiros que procurassem ter sonhos felizes. Após nove meses de cativeiro, mais ou menos, conseguiu Staden que um navio francês o resgatasse.

Ao sul do trópico do Capricórnio —informa ainda o artilheiro—

habitam os Carijó, que têm o costume de usar peles de animais ferozes (as mulheres vestem tipóias de algodão); mais para o norte, nas fraldas das serras, vivem os Guayaná (*Wayganna*), bons caçadores, os quais não conhecem as habitações fixas e, quando acampam, cercam as cabanas de "espinhos". Os Tupinambá (*Tuppi Inba*) senhoreavam o vale do Paraíba e as regiões além dos montes, rodeados pelos Guaytacá (*Weittaka*), pelos Maracajá (*Markaya*) e pelos Carayá (*Xaraya*).


52 AMERICÆ

CAPVT XXIX.

Tuppin Ikinsij, de quibus Regem præmonueram, pagum in quo diuertebar oppugnant, & tabernaculum, in quo morabar, diripere aggrediuntur.

Interea

Combate entre os Tupinambá e os Tupiniquim (segundo uma gravura da obra de Hans Staden, ed. de 1557).

Os Tupinambá, que é o assunto principal da sua narrativa, erguiam ocas onde houvesse bastante água e mata; cada oca tinha perto de catorze pés de largura e cento e cinqüenta pés de comprimento. Eram tôdas cobertas de palha e sem divisão interna, geralmente com três portas, uma no centro e as duas restantes nas extremidades. As aldeias estavam resguardadas por troncos de palmeira, bem justapostas, com seteiras por onde se podia atirar com o arco. Em tôrno dessa paliçada, os índios levantavam outro cercado, de varas grossas e compridas, afastadas entre si o suficiente para não permitir a passagem do inimigo. Fabricava-se o fogo por fricção de dois paus.

Os Tupinambá conheciam a pescaria a flechadas, as rêdes de tucum e o processo da moponga. Seus machados eram de pedra, mas também usava-se uma espécie de navalha feita com os dentes da paca ou do "porco do mato". No preparo da carne ou do peixe, empregava-se o moquém. Cada cabana tinha um principal; às mulheres cabia o fabrico da olaria e preparo das bebidas. Adôrno característico consistia no cocar *(Kanittare)* e na rodela *(Enduap)*. O cercilho (forma de tonsura) e os botoques constituiam, também, outros elementos próprios do grupo. Só os caciques, em geral, tinham várias mulheres. Por ocasião da puberdade das moças praticavam-se ritos de passagem (incisões, tatuagens). Os Tupinambá respeitavam muito os seus pajés *(Paygi)*, que tinham a virtude de fazer falar aos maracás. As cascas da *Iga Ywera* serviam para a fabricação de canoas.

Staden dedicou boa parte de sua *Histórica verídica* às principais cenas de antropofagia ritual: a agressão das mulheres e crianças ao inimigo a quem, depois, cobrem de adôrnos; a dança em seu derredor: a escolha da concubina; a fabricação dos potes destinados ao cauim; a pintura do prisioneiro; a armação da choça, na qual o mesmo deve passar sua última noite; a consagração da ivipapema *(Iwera Pemme)*; a amarração da vítima com a muçurana (nessa ocasião, os Tupinambá dão-lhe "pedrinhas" para que o mesmo as arremesse contra os adversários); o preparo do matador; o cerimonial da clava, que o morubixaba enfia por entre as pernas do executor; o golpe mortal na nuca. Esfolado o corpo e seccionados os quatro membros, preparam as mulheres o repasto fúnebre. O resguardo do matador é o derradeiro ato do ritual.

Dos processos agrícolas e industriais, usados pelos Tupinambá, trata igualmente Staden com bastante minúcia. É assim que descreve a colheita da mandioca, a coivara, a fabricação da farinha (a carimã, a de beiju, a sêca ou de guerra), o preparo do sal e da pimenta (da qual havia duas espécies). O jenipapo e a batata-doce também não foram esquecidos.

V.—Os primeiros religiosos

Os primeiros religiosos vindos para o Brasil foram os franciscanos, que desembarcaram, no ano de 1503, em Pôrto Seguro, ou, segundo a opinião de alguns historiadores, muito mais ao norte; a partir de 1515 chegaram mais outros missionários da mesma ordem. Em 1543 era fundada em Olinda a Ordem Terceira da Penitência.

Só em 1549, na armada de Tomé de Sousa, chegarom à Terra de Santa Cruz os primeiros jesuítas, ao todo seis, dois dos quais se ordenaram depois. Eran chefiados por Manuel da Nóbrega. No ano seguinte, vieram mais quatro, em 1553 sete, em 1559 outros sete, em 1560 dois. Nos fins do século XVI (1598), os jesuítas desembarcados no Brasil somavam cento e vinte e oito (alguns ainda irmãos, noviços e estudantes). Quase todos eram portugueses, mas havia também gente vinda de Espanha, da Itália, da Irlanda, da Inglaterra, das Canárias, da Navarra e de outros lugares. Já em 1581, informa Anchieta que, na capitania do Espírito Santo, contavam-se dez aldeias de índios que os padres da Companhia de Jesus visitavam, ora a miúde, ora mais espaçadamente.[26] Conhecem-se alguns dos seus nomes, a de São João, a de N. S. da Conceição, a de Santo Inácio dos Reis Magos. Os índios que povoavam as aldeias do Espírito Santo eram os Temiminó, os Tupiniquim e os Guaytacá. Em São Vicente existiam as aldeias de Maniçoba, de Jaraïbatiba, de N. S. dos Pinheiros, de São Miguel de Uraraí, etc.; na Bahia, as do Espírito Santo, do Rio Vermelho, de São Lourenço, de São Sebastião, do Simão, de São Paulo, de São João de Santiago, de Santo Antônio, do Bom Jesus de Tatuapara, de São Pedro de Saboig, de Santo André do Anhembi, de Santa Cruz de Itaparica, de N. S. da Assunção de Tapepigtanga; no Rio de Janeiro as de Geribiracica (ou de Martim Afonso), de São Lourenço e de Barnabé; em Sergipe, as de São Tomé, de Santo Inácio e de São Paulo; em Pernambuco, as de São Miguel, de N. S. de Escada e de "Gueena".

O contacto dos jesuítas com o gentio, sobretudo o gentio aldeado, torna as cartas e relações dêsses padres um documentário precioso para o estudo etnográfico do ameríndio brasileiro. Avultam, sobretudo, as contribuições de Nóbrega e de Anchieta.

A Academia Brasileira de Letras publicou, em 1931, afora outros documentos, dezoito cartas de Nóbrega (1549-1560);[27] mais outras foram divulgadas, recentemente, por Serafim Leite.[28] E ainda há muitos escritos inéditos dos jesuítas, os de Cristovão de Gouveia, de Fernão Cardim, de Pero Rodrigues.

Com trinta e poucos anos, Nóbrega chegou à Bahia, iniciando, logo

em seguida, a campanha missionária (Ilhéus, Pôrto Seguro, Pernambuco); em 1550, sua "Informação do Brasil" já tinha sido impressa seis vezes, "em diversas nações". Esteve em São Vicente na inauguração dessa vila e, em 1553, era nomeado provincial, o primeiro do Brasil. Um jesuíta assim o descreve: "um homem de engonços e de pele e ossos; um rosto de cera amarela, ainda que muito alegre e sempre cheio de riso; uns olhos sumidos, com um vestido que não sabia se o foi alguma hora; os pés descalços, esfolados do sol".[29] Nóbrega colaborou na paz com os Tamoio e na fundação do Rio de Janeiro, onde pasou os últimos anos da sua vida.

Logo no início, nota êsse jesuíta a existência, no Brasil, de uma enorme quantidade de "negras", amancebadas com os colonos europeus.[30] E, quanto aos costumes indígenas, fixa Nóbrega vários dos seus aspectos, entre os quais o do ritual canibalesco, inclusive o fato de o filho, porventura nascido do conúbio com o prisioneiro, estar condenado à mesma sorte do pai (só os pais, pensavam os índios, *tinham parte na concepção).* Observou ainda o referido padre que, executado o prisioneiro, cortavam-lhe os selvagens o dedo polegar, com o qual o mísero "tirava as flechas".

Muito vaga é a referência feita por Nóbrega ao dilúvio, ao qual não escapou ninguém, exceto um casal: o casal salvou-se subindo em um "pinheiro". Mais minucioso foi o padre em relação a outra legenda, a de São Tomé e seu condiscípulo. Como se sabe, essa tradição era bastante divulgada entre os ameríndios, tendo já sido registada no documento, escrito em alemão, conhecido pelo nome de *Newen Zeytung auss Pressillg Landt* (a "Nova Gazeta do Brasil"), o qual dá notícias da viagem de um navio português ao rio da Prata no ano de 1514.[31] Os melhores gentios do Brasil eram os Carijó; os Aimoré, ao contrário, mostrabam-se esquivos e pouco comunicativos, distinguindo-se dos demais por sua estatura agigantada e por conservarem a barba crescida, à maneira dos europeus (um êrro, como se viu depois, pois os atuais Botocudo, seus descendentes, não usam barba). As ocas tupinambás abrigavam cinqüenta pessoas, que dormiam em rêdes de algodão, ao lado do fogo. Eram êsses aborígenes muito supersticiosos e só deixavam a oca, durante a noite, armados de tições acessos: os tições acessos afugentavam os maus espiritos.

Descreve Nóbrega, apanhando em flagrante, a figura da "santidade", para quem os índios limpavam os caminhos. Recebido com festas e danças, o pajeaçu "confessava" as mulheres, predizia o futuro e prometia inúmeras benemerências (as velhas se tornariam moças, os mantimentos iriam aparecer sem esfôrço ou trabalho). A guarita do feiticeiro era uma cabana escura, onde se guardava o maracá sagrado.

Nas sepulturas, punham os Tupi "bacias cheias de viandas", pois acreditavam sèriamente que os mortos também se alimentavam.

Severo e intolerante no tratamento para com o gentio do Brasil foi o padre Nóbrega. É a opinião de Almir de Andrade.[32] Não tinha êsse jesuíta a candura e o misticismo de Anchieta, sendo tudo nêle frio, objetivo e meditado. "Anchieta (acrescenta) fala mutias vezes em contemporizar e nunca cessa de perdoar o indígena, realçando-lhe as virtudes e a bondade de sentimentos. Nóbrega, ao contrário, não cede uma linha na disciplina jesuítica; e se acontece fazê-lo alguma vez, não é por vontade, mas por coação das contingências. Sua linguagem está sempre cheia de censuras amargas, ameaças e promessas de castigo". Queria Nóbrega (conclue o citado escritor) era ver o gentio "metido no jugo da obediência".

Nos primórdios da fase colonizadora, a atividade do indígena brasileiro, a serviço do homem branco, não era inteiramente estranha ao seu próprio sistema econômico ou social (armar piraqueras, pescar nos iguaçus, caçar a anta ou a paca, apanhar mariscos no mangue, abater a ibirapitanga, colher frutos silvestres, guerrear as hordas inimigas, defender os colonos contra os filibusteiros, levar a carga para os caravelões, ajudar na construção de casas e fortins, plantar a mandioca e o milho zaburro, preparar peles e óleos, roçar o mato, abrir picadas ou caminhos e guiar os bandeirantes no âmago das selvas). Quando Tomé de Sousa iniciou, no terrapleno da baía de Todos os Santos, a ereção da nova vila, ajudaram-no os índios.[33] Muitas vezes serviam ainda os indígenas de sentinelas avançadas ou espias de guerra no período das lutas pela posse da terra.[34] Colonos, havia muitos que viviam à feição dos bugres, "comendo, bailando e cantando com êles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente, matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes novos como êles".[35] Mas logo que o invasor começa a exigir do nativo um labor rural sistemático, sublevam-se, de norte a sul, as comunidades indígenas, embora a acomodação tivesse de ser fatal: uns e outros acabam, em parte, diferenciando-se, ou melhor, cedendo à contingência da nova ordem oriunda do mútuo reajustamento das duas formas culturais, a aborígene e a alófita. E a essa acomodação não escapou sequer o austero Tomé de Sousa, que achou de bom alvitre perdoar a dois corsários franceses, um "língua" e outro ferreiro, porque eram ambos indispensáveis à vida da colônia: "nom os mandey enfforcar por que tinha muita necessidade de gente que me nom custe dinheiro" (escrevia o governador geral a el rei).[36] Como, também, a ela não escaparam os pró-

prios jesuítas. A começar pela alimentação —a "farinha de pau" (que substituía, no dizer de Anchieta,[37] a farinha de trigo), o milho cozido em água (a que se ajuntava mel, usado em lugar do vinho), as "carnes selváticas", como sejam as dos macacos, das corças e de "certos animais semelhantes a lagartos". Calçavam os padres da S. J. alparcatas feitas com estirgas extraídas dos cardos ou dos "caragoatás bravos", postos de môlho na água; em lugar de camas, dormiam os jesuítas em "uns panos tecidos à maneira de rêde, suspensos por duas cordas e traves". Não era outro senão o apóstolo tenerifense quem aconselhava se afrouxasse, nas paragens americanas, o "direito positivo", de modo que, a não ser o parentesco de "irmão com irmã", pudessem os índios, "em todos os graus", contrair matrimônio.[37] E, na falta de óleo para ungir ou batizar, usassem os jesuítas a essência da "cabureíba", que o papa declarara matéria legítima na crisma e na santa-unção.

Ao contrário do que se pretende, Nóbrega não foi, a êsse respeito, nenhuma exceção. Em carta escrita ao padre-mestre Simão, por exemplo, o ilustre abaré informava que se tinha permitido aos escravos do colégio da Bahia tomassem "femêas"; às mulheres (explicava Nóbrega) cabia o fabrico da farinha, ao passo que os "machos" roçam, pescam e caçam. E consultava: *a)* se podia confessar os indígenas, que não falavam o português, por intermédio de intérpretes, "porque parece coisa nova e não usada em a cristandade"; *b)* se, em obediência ao direito antigo, deveria permitir que os "gentios" assistissem à missa juntamente com os cristãos, pois era costume, nestas partes, não os deitarem fora "por os não escandalizar"; *c)* se não fazia mal dar acolhida a alguns costumes gentílicos, como seja "cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger instrumentos de música", a exemplo do que faziam os selvagens quando matavam os contrários ou quando se punham bêbados —"e isso para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais"; *d)* se fôra permitido pregar aos indígenas à sua maneira "em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como êles fazem, quando querem persuadir alguma coisa"), assim como "tosquiarem-se os meninos, que em casa temos, a seu modo, porque a semelhança é causa de amor"; *e)* e, finalmente, se deveria negar batismo aos índios, que "nao têm camisas nem roupas para se vestirem", pois não sabia "quando tanto gentio se poderá vestir", visto como há muitos "mil anos" sempre andou despido.[39] Em outra carta, dessa vez escrita ao padre Inácio de Azevêdo, Nóbrega[40] referendava o parecer de Anchieta, quanto à necessidade de afrouxar o direito positivo, permitindo-se o casa-

mento entre o tio e a sobrinha, isto é, a sobrinha "por parte da irmã, porque a filha do irmão é entre êles como filha".

Quando, em 1552, o bispo da Bahia desaprovou ostensivamente tudo o que tinham feito os padres da Companhia pela catequese e moralização dos costumes, dizia Nóbrega: "Obedeci-lhe... porque por menos mal tenho deixaram-se de salvar gentios que sermos ambos divisos". Foi igualmente Nóbrega quem escreveu a Luís Gonçalves da Câmara pedindo licença para casar João Ramalho com a mãe de sua numerosa prole, embora tivesse deixado em Portugal a esposa, que então era viva, mas agora já devia estar morta (pois a sua ausência era de quarenta anos). Seria conveniente casar João Ramalho com essa índia, não obstante ter "conhecido outra irmã e quaisquer outras parentas dela".[41]

Quase todos os escritos de Anchieta (1554-1594) foram publicados pela Academia Brasileira de Letras, com anotações de Antônio de Alcântara Machado.[42] Anchieta chegou ao Brasil em 1553 na expedição chefiada pelo padre Luís da Grã e foi, como Nóbrega, provincial, tendo falecido em Reretiba, hoje Cidade Anchieta, depois de viver quase meio século em nosso país. A contribuição etnológica de Anchieta é superior à de Nóbrega, pois, como observa Baldus, expressava-se êle correntemente na língua dos índios, o que já não sucedia ao seu companheiro.

Começa Anchieta por salientar que os índios da costa, de norte a sul, falavam uma só língua e andavam todos nus, menos os Carijó; os Carijó cobriam-se, os homens com peles de veados ou de outros animais e as mulheres com mantas de algodão. Todos, porém, com raras exceções, eram antropófagos, mas entre os Tapuia havia "nações" que não tinham tal costume. Os Ibirajara,[43] por exemplo, nutriam verdadeiro horror à carne humana. Do rito canibalesco salienta Anchieta o costume da renominação do matador (a maior honra consistia em apresionar algum inimigo na guerra e disso "fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam os dão a matar a outro, para que fiquem com algum nome... e "tantos nomes têm quantos inimigos mataram"). Eram os selvagens muito dados ao vinho, fabricado com o milho ou as raizes de mandioca, que as mulheres mastigam para dar-lhe "mais gôsto". E, quando transitavam pelos lugares mal-afamados, deixavam no caminho flechas ou paus —espécie de oblação propiciatória.

A respeito dos feiticeiros ou caraíbas, repete o grande jesuíta as informações de Nóbrega, salientando que os aborígenes os seguiam a tôda parte, maravilhados de suas palavras; a cabana sagrada e a cabaça, na qual pintavam olhos e bôca, eram inseparáveis dessas "san-

tidades". O mito de "dois homens", *Çumé* e *Maira,* um bom e outro mau, não passou despercebido ao herói de Iperoig. As pescarias com timbó, os "broquéis" feitos de couro endurecido ao sol, as canoas de cortiça, as flautas fabricadas com a tíbia humana —são outros tantos elementos etnográficos registados por Anchieta.

É, porém, nas informações referentes ao parentesco e à organização matrimonial dos indígenas do litoral brasileiro que Anchieta se destaca dos demais jesuítas, não tendo os dados dessa ordem, na opinião de Baldus,[44] similares senão "em alguns trabalhos muito recentes".



A Capitania do Espírito Santo e a Aldeia de Santo Inácio dos Reis Magos, segundo um códice português do século XVI.

Em regra, eram os índios monógamos, não obstante alguns dêles possuirem três ou quatro mulheres (os principais e "valentes" até vinte). Nos "verdadeiros matrimônio" existia a prestação de serviços, por parte do noivo, aos futuros sogros. Aos filhos, dos irmãos do sexo masculino, consideravam os indígenas igualmente filhos. de modo que, "um homem de 50 anos chama pai a um menino", "por ser irmão de seu pai"; mas casavam em geral com as sobrinhas, filhas das irmãs, isto é, "era incestuosa a filiação agnática e permitida a uterina dada a idéia que tinham da primazia do homem na conceição", observa Afrânio Peixoto.[45] E nisso Anchieta, acompanhando Nóbrega, acrescenta e explica: "O terem respeito às filhas dos irmãos é porque lhes chaman filhas, e nessa conta as têm; e assim *neque fornicare* as conhecem, porque têm para si o parentesco verdadeiro vem pela parte

dos pais, que são os agentes; e que as mães não são mais que uns sacos, . . . em que se criam as crianças. . . ; e os filhos das fêmeas, se são filhos de cativos, os têm por escravos e os vendem, e às vezes matam e comem, ainda sejam seus netos filhos de suas filhas, e por isso também usam das filhas das irmãs sem nenhum pêjo *ad copulam*". Não havia, ao que parece, sentimento de ciume entre os casados, pois em regram os homens viviam em paz "com suas comborças" ou *agoaçãs*. Em caso de adultério, quando muito se espancava o culpado. As mulheres contrárias, com as quais se amancebavam os índios, eram designadas pelo nome de *temirecô*. Observa Anchieta, afinal, que nunca ouvira a um índio chamar à sua mulher de *xeremirecô etê*, isto é, sua "mulher verdadeira", senão, simplesmente, *xeremerecô*, "mãe de meus filhos"; nem a mulher ao marido de *xemenetê*, "marido verdadeiro", mas apenas *xemenbira rûba*, "pai dos meus filhos". Se algum homem dava à mulher o nome de *xeremirecô etê*, queria dar a entender, com isso, que se tratava da cunhã mais estimada e mais querida, esta podendo ser tanto a primeira quanto a última.

As observações de Anchieta sôbre o sistema de parentesco entre os Tupi da costa brasileira serviram de base aos estudos modernos de Lapone Quevedo,[46] Rodolfo García,[47] J. Philipson,[48] C. Wagley & E. Galvão[49] e Florestan Fernandes.[50]

Outras muitas cartas jesuíticas publicaramse por iniciativa da Academia Brasileira de Letras,[51] em 1931, e, posteriormente, como já se disse, mais algumas foram divulgadas nas obras do historiador Serafim Leite. As mais importantes, sob o ponto de vista etnográfico, são as da autoria de Pero Correia, João de Azpilcueta, Antônio Blásquez, Baltazar Fernandes e Luís da Grã.

Escrevendo para os irmãos da África, Pero Correia compara o gentio do Brasil aos mouros, sobretudo porque são polígamos e pecam contra a natureza; além disso, cunhãs havia que seguiam o "ofício dos homens", considerando injúria grave dar-lhes o nome de mulheres. É Pero Correia, também, quem melhor descreve a cabaça mágica, que tinha olhos, bôca e cabelos, além de "muitas penas de côres" apegadas ao objeto com cêra. Um pormenor do ritual antropofágico eram os colares, que os índios prendiam ao pescoço e às pernas da vítima; algumas vezes conservavamse prisioneiros na engorda até que os índios pudessem colher o milho, especialmente plantado para o fabrico do cauim. Duas semanas antes da execução já começavam a aparecer os convidados, e, chegado o dia da matança, pintava-se o rosto do inimigo com tinta "azul", fazendo-se-lhe, ainda, "muitos lavores" na cabeça, onde punham uma carapuça de cêra com franjas de plumas, atando-se-lhe o corpo com "uma soga de algodão", que dava quatro voltas

na cintura. Ao coco da feição de cabeça humana, informa o padre João de Azpilcueta que os indígenas davam o nome de *Amabozaray*.[52] Antônio Blásquez descreve, com realismo, as ocas dos Tupi, "escuras, fedorentas e afumadas, com suas "meias tinas" que lembravam as "caldeiras do inferno". Baltazar Fernandes guardou o nome dos demônios da mata, os curupiras *(Curypyrans* no texto) e ressalta o valor dado pelos índios à execução do prisioneiro, que não resgatavam a preço algum, ainda quando lhes dessem uma casa cheia de "búzios e contas" —o dinheiro então corrente na terra. E Luís da Grã observa que as frutas ou raízes, com que se fabricava o cauim, eram mastigadas apenas pelas moças virgens.

Em 1904 foi publicado em Coimbra uma informação de origem jesuítica que remonta aos fins do século XVI (1591).[53] Segundo o autor dessa informação, supostamente o padre Francisco Soares, acreditam os índios que, quando morrem, vão as suas almas para "hũs campos mto fermosos". Do dilúvio só escapou um casal, sendo responsável pelo cataclismo o tamanduá, que é considerado filho de deus; foi o tamanduá quem lhes deu as rêde de dormir e outras coisas mais. A cunhã só se casa decorridos três anos do primeiro fluxo menstrual e com varão que já tenha executado algum prisioneiro. Além do rito do canibalismo, o autor da informação trata da saudação lacrimosa e dos agouros e superstições guardadas pelos gentios, inclusive o costume de o pai da noiva, no primeiro dia das bodas, cortar o esteio da rêde, em que dormem os nubentes, "pa q. seus fos não nação cõ Rabo".

VI.—Frei André Thevet

Por mais que os portugueses argumentassem com a posse da terra e a prioridade do descobrimento, os bretões e normandos não se conformavam com tal monopólio. A tinta extraída do pau-brasil, o *arabotã* dos franceses, servia para tingir panos, desenhar fôlhas de livros e pintar os ovos da Páscoa. As moças passavam nas faces essa espécie de carmim e a ibirapitanga, a exemplo do que sucedeu à pimenta indiana, passou a servir também de moeda corrente. Havia na França até peritos no comércio e navegação do Brasil; o piloto Jean Alfonse, por exemplo, que visitara o nosso país nas embarcações do cristão-novo Duarte da Paz,[54] era considerado um "expertus in viagiis ad brasiliarias insulas".[55]

O tráfico irregular, entretanto, não convinha ao rei da França; era preciso fundar um estabelecimento permanente no Brasil. Encarregou-se da missão Nicolas Durand, cavaleiro de Villegaignon, da Or-

dem de São Joãn de Jerusalém, que tinha fama de homem ilustrado e de brilhante guerreiro. Com o apôio do almirante Coligny e do cardeal de Lorena, aprestou-se uma frotilha, cuja tripulação era composta, na sua maioria, de católicos, alguns dos quais aventureiros e pessoas de má fama. Havia, também, muitos huguenotes na expedição. Fazia parte do comboio o franciscano André Thevet. A partida definitiva deuse a 14 de agosto de 1555.

Ao alcançar a ilha de Tenerife, Villegaignon, pretendendo fazer aguada, foi inesperadamente recebido a tiros de colubrina, pois a França estava em guerra com a Espanha. Em represália, os canhões franceses atearam incêndio na cidade, afugentando as crianças e as mulheres para o campo. O piloto Nicolas Barré, que foi testemunha do acontecimento, diz, com bom humor, que, se os batéis tivessem sido arreados, os franceses poderiam ter feito Brasil na bela ilha ("ie crois que nous eussions faict le Bresil em ceste belle isle"). Ao findar o mês de outubro, a marinhagem avistou as montanhas da terra de Caramuru —sendo o ar já outro, o ar perfumado das árvores, dos frutos e das flôres do novo país. Afinal, depois de escalas em Macaé e no Cabo Frio, Villegaignon alcançõu, a 10 de novembro, a baía de Guanabara.[56]

Frei André Thevet nasceu na velha cidade francesa de Angoulême, em princípios do século XVI.[57] Gaffarel, que andou fazendo pesquisas na terra natal dêsse franciscano, não encontrou nada a respeito da sua família ou da sua mocidade, concluindo, melancòlicamente, que o autor das *Singularitez* devia ter sido de origem bem modesta. De origem modesta e, digo mais, de condição pobre. E é fácil imaginar as dificuldades com que teve de arcar o jovem Thevet, possìvelmente um filho ou aprendiz de artesão, para vencer os preconceitos do seu vilarejo e alcançar uma posição social só accessível aos grandes senhores e aos nobres de sângue. Havia apenas um caminho que lhe poderia dar a oportunidade de alcançar tal situação privilegiada —a carreira eclesiástica.[58]

Foi entre as quatro paredes de um convento que Thevet completou a sua educação, de comêço superficial e feita às pressas, depois sobrecarregada mas não melhorada pela leitura dos clássicos (Plínio, Tácito, Aristóteles, Ptolomeu e tantos outros). Dêsse autoditatismo e dessa pouca cultura provêm os defeitos da obra do hoje, apesar de tudo, célebre cosmógrafo. Mas tinha o *cordelier* francês uma qualidade que faltava a muita gente intelectualmente mais bem dotada —a de *repórter*. Se a imprensa já houvesse sido criada, Thevet teria explorado o jornalismo sensacional, tal a sua paixão pelas viagens e o seu destemor pelos perigos do mar.[59] Sabese, na verdade, que êsse

franciscano amava as suas "singularidades" com um sentimento quase de pai, guardandoas ciosamente até a extrema velhice, como aconteceu, para citar apenas um caso, ao possante tacape de Cunhambebe. Mas não se deve esquecer que, quando era preciso cortejar os poderosos ou recompensar os amigos, êsse seu amor logo se desmanchava todo, abrindo mão Thevet das suas riquezas exóticas com um desprendimento e uma generosidade de espantar: os mantos de plumas de guará para o senhor de Troistieux, gentil-homem da casa do cardial-chanceler de França; os maracás para Nicolas de Nicolaï, geógrafo da côrte real; as aves e sombreiros para o monarca; as peles de preguiça para Conrad Gessner; as sementes raras para Philippe Melanchton. No avaro das singularidades havia também o pródigo.

A contradição foi mesmo um traço bem acentuado da vida de frei Thevet. O cosmógrafo, que ainda adota o sistema dos céus concêntricos, é também o autor de teorias e hipóteses por assim dizer quase atuais; hipóteses e teorias, que os cientistas modernos não vacilariam em subscrever. Como, por exemplo, a da antiguidade da agricultura, praticada até pelos povos mais selvagens, colocando-se assim o franciscano, implìcitamente, entre os defensores do descontínuo das formas em que se processa a evolução econômica.[60] Ou quando mostra que o *pudor* dos civilizados não existe entre os povos ditos primitivos.[61]

É êsse temperamento cheio de contrastes que explica como, apesar dos cordões de franciscano, pôde Thevet tomar parte em uma expedição onde havia tantos calvinistas, ou em uma expedição chefiada, pelo menos no momento, por um guerreiro de sentimentos religiosos tão trêfegos e indecisos.[62] Como igualmente explica porque jàmais foi êsse frade muito dócil às regras da ordem. Assim o demonstram, pelo menos, alguns episódios da sua vida, sendo mais conhecido aquele em que por pouco não foi parar nas grades da Inquisição, em Sevilha.[63] Era que o frade "bonacheirão e solerte" não anulara "o homem sòfregamente curioso do mundo", que sempre foi, dando "um quarto ao diabo" pelas aventuras no mar e nas terras distantes.[64]

Em Thevet, o hábito não fizera o monge.[65]

Thevet vestiu, ainda bem cedo, o burel de franciscano. Mas, embora comprometido com os estudos de teologia, a sua atenção estava tôda voltada para as ciências profanas. E não bastava a leitura, talvez feita às carreiras, dos livros de geografia e de história natural; fazia-se preciso, mesmo também às carreiras, ver as terras de que lhe falavam as mesmas obras. Obtida a permissão de viajar, daí em diante passou o frade boa soma de anos a percorrer o mundo (a Itália, a Grécia, Chio, Rhodes, Chipre, Malta, o Egito, a Arábia, a Síria, a Pa-

lestina). E era com os amigos, muitas vezes até os amigos de última hora, que Thevet obtinha auxílio para as suas longas viagens de *globe-trotter*. Os amigos, aliás, tiveram grande parte na sua vida. Foram os amigos que lhe deram tudo: o cardial de Lorena, que lhe facilitou a viagem ao Oriente; outro cardial, o de Sens, que o ajudou na impressão das obras; o embaixador genovês, que o conduziu à Constantinopla; o sábio Pierre Gyllius, que o levou à Calcedônia; o cavaleiro Villegaignon, que o transportou ao Brasil; a rainha Catarina de Médicis, que o nomeaou seu esmoler; o presidente Bourdin, que lhe franqueou a biblioteca; o poeta Dorat, que o pôs em contacto com os literatos da Plêiade. É verdade que os amigos, que Thevet melhor estimava, eram os navegantes e exploradores das terras excêntricas, desde o mais humilde pilôto das Índias até os capitães do renome e da glória de Cartier.

Só em 1554, Thevet retornou à França, onde logo mandou imprimir a narração de sua acidentada peregrinação ao Oriente. E o engajamento na frotilha de Villegaignon seria uma conseqüência lógica das coisas; Thevet havia feito sua cama e nela se achava confortàvelmente deitado. A *Cosmographie du Levant*[66] foi, para a época, uma espécie de *best-seller*, tendo conseguido em pouco tempo três edições, que apareceram, simultâneamente, em Lyon e em Antuérpia.

Quando Thevet retornou à pátria, chegado do Brasil, já estava, ao contrário do que supõe Gaffarel, com a sua nova obra, *Les Singularitez de la France Antarctique*, quase tôda concluída. E é possível que a escrevesse mesmo a bordo, no decurso da viagem, tendo provàvelmente composto algumas das suas páginas no Brasil. A azáfama em dar publicidade ao trabalho foi tão grande que o seu autor, desembarcando adoentado, nem sequer pôde rever as provas.[67] O livro de Thevet, ao ser publicado em França, constituiu uma novidade para o tempo; o assunto, que as vinhetas e estampas em madeira valorizavam, seduzia o promédio dos leitores. No ano da sua publicação as gravuras em *taille douce* (informa Gaffarel) ainda não tinham sido introduzidas em Paris. Por outro lado, era crescente na Europa, em tal época, a popularidade das velhas narrações do tipo da *Voyage* de Mandeville, onde o maravilhoso e o fantástico se tinham em muita conta. Além disso, os flibusteiros transportavam regularmente para a França selvagens americanos alguns dos quais provenientes do Brasil (o próprio Villegaignon conduziu para a capital francesa numerosos indígenas). Em 1550, a entrada de Henrique II em Rouen foi celebrada por uma "ciomáquia" na qual tomaram parte dezenas de Tupinambá. Por isso não era de admirar que o ingênuo franciscano

fôsse elevado à categoria de sábio pela melhor gente da França e celebrado em latim, em grego e até em hebraico.

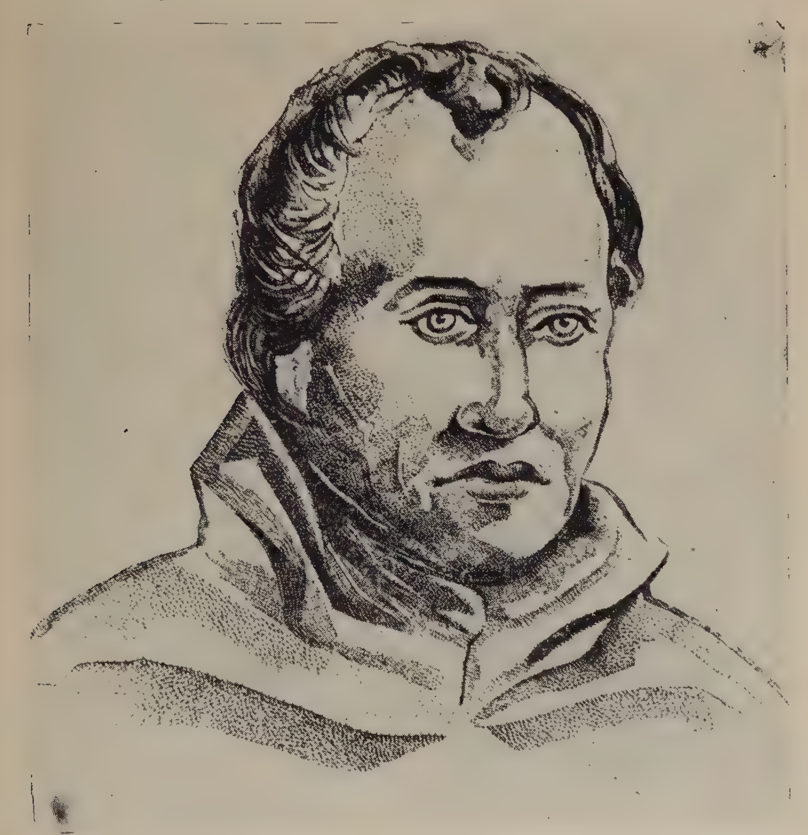
É verdade que o apogeu não durou muito e, quando a *Cosmographie universelle* apareceu, dezoito anos após as *Singularitez*, o cosmógrafo real deu a impressão, entre os entendidos, de um "intolerável anacronismo". Thevet (exclama Gaffarel) arrastou sempre consigo o fardo da ignorância e, apesar do esfôrço por aparentar erudição, deixou sempre à mostra as orelhas, por fora do boné com que então liberalmente o cobriu o maligno Rabelais.[68]

Uma boa parte das informações prestadas por Thevet, entretanto, sobretudo os dados de ordem etnológica e histórica, eram verídicos. O que prejudicou em grande parte a obra dêsse frade foram os defeitos de sua formação intelectual, conforme tão bem observou Almir de Andrade[69] —o pedantismo literário tão comum no século XVI, a mania de travar polêmica a pretexto das menores coisas, a citação a cada passo dos filósofos gregos ou latinos e, mais do que tudo, a falta de senso crítico. Mas, pelo menos para um etnólogo da qualidade de Métraux,[70] nem sempre importa a mediocridade do observador, —por mais que isso possa arrepiar a pele do leitor. Por outras palavras, o etnólogo quer saber apenas se os fatos observados são reais, abstraindo dêles a deformação operada pelos comentários do moralista ou pelos reparos do crítico superficial.

Expurgada dos seus defeitos, a obra de Thevet é muito útil para o estudo do indígena brasileiro. "Confessêmo-lo francamente (diz F. Denis)[71] o velho franciscano, companheiro de Villegaignon, é até agora o único que nos transmitiu de um modo mais minucioso a cosmogonia dos Tupi". Com respeito às *Singularitez*, observa Gaffarel ser o material tão novo e atraente que o fundo acaba sempre conseguindo relevar a forma.[72] Sem as informações de Thevet, ter-se-iam perdido muitos elementos da cultura material e não-material dos Tupinambá. E isso, como já disse, sem levar em conta as informações a propósito dos animais e das plantas nativas do Brasil.[73]

É da autoria de Thevet uma das descrições mais antigas do tucano, com o seu papo de frouxel amarelo e o seu monstruoso bico, quase tão grande quanto o próprio corpo.[74] Do mesmo autor, a melhor descrição do javali, pois nem sequer deixou o frade de mencionar o batido rápido dos dentes da fera, ao assanhar-se. O mesmo se pode dizer quanto à da preguiça, animal disforme, do tamanho de uma bugia grande, o ventre quase se arrastando pelo chão, a face parecida com a de uma criança, de pele acinzentada e veluda (refratária à água), pés munidos de três unhas semelhantes às espinhas da carpa (com as quais trepa nas árvores, onde vive mais tempo do que em

terra). Outra característica da preguiça (segundo ainda Thevet) é o seu lamento ou suspiro de menino, quando sente dor; assim como o fato de ninguém jàmais ter visto comer a êsse animal, embora algumas pessoas acreditem que o mesmo viva sòmente das fôlhas da umbauba (*Amabut* no texto), onde ordinàriamente mora.[75] Foi Thevet, de igual modo, quem deixou a melhor notícia sôbre o processo de fabricar a tinta do jenipapo. Staden (ressalta Hoehne)[76] já havia descrito o



André Thevet (nascido em 1503 ou 1504 e falecido em 1572). Segundo um desenho a bico-de-pena publicado na *Revista Brasileira de Geografia*, ano XVII, nº 4, 1955.

jenipapeiro, mas Thevet foi mais circunstanciado, explicando que os frutos são expremidos à mão (como se fôssem borracha) e notando a côr deixada pelo suco na pele (entre o preto e o roxo); o uso da tinta do genipapo era generalizado, servindo tanto na guerra como na paz. Outra boa dissertação foi a que o frade reservou ao caju, não esquecendo êle de mencionar a forma de rim do fruto pròpria-

mente dito, o sabor da castanha assada e o gôsto de sorva meio madura, isto é, o gôsto rançoso do suco extraído do pedúnculo. Das plantas divulgadas inicialmente pelo franciscano a mais original foi a do agaí, vulgarmente chamado de chapéu-de-napoleão, cuyo caroço, da grossura de uma castanha comum, tem a forma de um delta grego e servia para fabricar as campânulas usadas pelos Tupinambá, à moda de guizos, nas pernas. Acrescenta Thevet que o agaí é venenoso, da altura da pereira, com fôlhas, de três a quatro metros de comprimento, sempre verdes; quando se decepa algum dos seus galhos, deita um suco branco, quase da côr de leite (o cheiro da árvore, cortada, é fétido). Como se vê, o frade descreveu com precisão a apoeinácea (no texto, *Ahouaï*), observando a drupa obovóide-trigonal, o suco latescente e a sua qualidade de planta tóxica, motivo porque tomou a mesma o nome de *Thevetia ahouaï* DC.[77] Aliás, essa qualidade para botânico já fôra notada por Hoehne,[78] que observa ter aquele cosmógrafo tratado admiràvelmente da brejaúba, não a confundindo, a exemplo de Léry, com o ébano.

Oferece Thevet, ainda, importantes subsídios para o estudo nosológico das populações primitivas do Brasil, salientando-se sobretudo as suas notas, em primeira mão, a respeito do *piã* ou bouba.

Essa aptidão para fixar as características mais importantes das plantas e dos animais da natureza brasílica parece ter sido bem aproveitada por outro seu campanheiro de aventuras marítimas, Jean de Léry. É estranho mesmo a freqüente analogia, nesse particular, existente entre os dois rivais, analogia até nas expressões e no encadeamento do assunto. Tal semelhança ou identidade ocorre principalmente nas descrições da tartaruga, do tamoatá, do ananás, do canindé, do tiê-sângue (*Panou,* no texto), do matinta-pereira, da preguiça, da cabaceira, da brejaúba; do caju, do "Haounay".[79] E em tantas outras mais. A pilhagem não passou despercebida a Heulhard.[80]. E Hoehne,[81] comparando o que escreveram os dois cronistas a respeito do pau-brasil, teve a impressão de que Léry se estribou em Thevet, "tal a concordância e ordem de matéria". Mesmo quando Thevet comete o êrro de descrever a brejaúba e a airi como duas diferentes árvores, sendo ambas, na realidade, uma só, êsse mesmo engano é igualmente repetido por Léry.[82] Confessa A. Arinos de Melo Franco,[83] afinal, que teve a impressão de haver o protestante tirado "muita coisa do católico, apesar do ódio e desprêzo que lhe votava".[84] Mais do que plagiado —se é que o foi—, Thevet teria sido também roubado. Quero referir-me ao controvertido caso da introdução do fumo na Europa, cuja prioridade pleiteou Thevet, a quem Afrânio Peixoto chama de o *Vespúcio do Tabaco.*[85]

O selvagem brasileiro, no conceito subjetivo de Thevet, era cheio de melindres e superstições, vivendo à maneira dos animais irracionais (tais como os fez a natureza, diz o frade), alimentando-se sobretudo de raízes e andando, homens e mulheres, inteiramente nus; as vestes, acreditam, embaraçar-lhes-ia a destreza e a liberdade de movimentos. Todavia, como não existe criatura humana, por mais bruta possível, que não possua sentimentos religiosos, os indígenas do Brasil fazem menção de um ser superior, que, no alto do céu, troveja e provoca as chuvas. Entre si os índios são muito leais e não se furtam uns aos outros, menos quanto aos europeus, aos quais, quando podem, pilham à vontade (consideram até uma virtude subtrair dos franceses alguma coisa). No mais, mostramse serviçais, guiando os estrangeiros, léguas e léguas, de terra a dentro, com dificuldades e perigos, tudo por mero prazer, ou, quando muito, em troca de ninharias; afora (acrescenta Thevet) "muitas outras obras caridosas e honestas, que praticam, sobrepujando nisso os próprios cristãos". Fìsicamente, são os aborígenes bem conformados, em geral pouco dispostos a doenças; selvagens peludos não passam de lenda. Na realidade (prossegue o franciscano) são os índios idólatras, a exemplo dos antigos gentios, embora, devido à sua inocência, sejam mais toleráveis que os "ateístas". Pelo menos, crêem na imortalidade da alma.

Atendendo à mentalidade da época, o retrato, feito por Thevet do índio brasileiro. é um dos mais favoráveis e foi nesse retrato que Ronsard se inspirou na concepção da sua imaginada "idade de ouro".[86] É sabido que a teoria do "bom selvagem" tinha apôio, em boa parte. nas descrições dos cronistas e informadores do século XVI;[87] em outras palavras, os pequenos Rousseaux já começavam em engatinhar nos Anchietas, nos Thevets, nos Lérys. Indirètamente, pelo menos, os jesuítas, mesmo os de mais austera fama, contribuiam para a narração das cenas idílicas, como o fez Nóbrega[88] ao anunciar ao padre-mestre Simão que as índias de Salvador vinham, nuas, às festas da cidade e, em trajes de Eva, até às missas assistiam.

VII.—Jean de Léry

A. Arinos de Melo Franco ressaltou que o capítulo sôbre os canibais, escrito por Montaigne provàvelmente em 1579, não se baseou apenas nas informações prestadas pelos marinheiros e turgimões da rota do Novo Mundo, ou nas que lhe forneceu um servidor, que vivera no Brasil ao tempo de Villegaignon. "Dentre os cronistas do Brasil (diz êsse escritor) Montaigne leu seguramente André Thevet e Jean Léry."[89] De Léry são o conceito arbitrário a respeito de *bar-*

baria e a referência ao vigor físico dos índios; de Léry, também, a descrição da baía de Guanabara, a das habitações indígenas e a do madeiro rígido com que se fabricavam os tacapes; de Léry, ainda, as informações a respeito das rêdes, do cauim, da farinha de mandioca, do preparo para as expedições bélicas, das armas, do espírito vingativo da antropofagia, da inexistência das guerras de conquista e do comunismo tribal. De Léry e de Thevet, às vezes de Thevet exclusivamente, as referências à forma estranha de certos peixes, à epilação, ao capim-navalha, à imortalidade da alma, ao pajé e à crença no paraíso situado além das altas montanhas. Na verdade, porém (evidenciou Francisco Rodrigues Leite,[90] com a paciência e a pachorra de um beneditino), o essencial, ou quase essencial, que Montaigne foi buscar por preferência em Léry, já estava em Thevet.

Jean de Léry nasceu em La Margelle, no ano de 1534; era, pois, ainda um adolescente quando aportou ao Brasil, a 7 de março de 1557, em um dos navios comandados por Bois-le-Comte. Demorou no país dos Tupinambá dez meses, dois dos quais em terra-firme, no local chamado *La Briqueterie*, onde permaneceu no trato constante dos indígenas (o retôrno à Europa teve lugar a 4 de janeiro de 1558, no navio *Jacques*). Depois de sua volta à França, Léry contraiu matrimônio e fez ou completou os seus *estudos de teologia*, recebendo, então, o título de pastor, cujo ministério exerceu em várias localidades, inclusive na região do Vaud, em Isle-près-Montrichet, onde faleceu em 1613.[91]

Êsse calvinista, talvez pertencente a alguma família de pequenos burgueses, não passava de um simples sapateiro, que, atraído pela doutrina reformista, se refugiara em Genebra a fim de acorrer ao apêlo do seu papa. Mas entende Egon Schaden que o borgonhês era um espírito irrequieto e insatisfeito, "empenhado em descobrir o sentido das coisas que observara". Um espírito, de certo, experimentado pelas tricas e discussões dos teólogos huguenotes, o que teria dado lugar ao seu interêsse em relação às crenças e ritos aborígenes, "fato a que devemos uma série de dados aproveitáveis sôbre representações coletivas e instituições da tribo, há muito extinta, dos Tupinambá".[92]

A obra de Léry foi escrita em 1563, após a paz de Amboise, mas só publicada muitos anos depois, isto é, em 1578.[93] Perdera-se, durante tão longo intervalo, o manuscrito que só foi encontrado muito tempo após a sua composição; como Thevet já havia publicado a *Cosmographie universelle*, Léry aproveitou o ensejo para replicar às invectivas do franciscano.

Se Léry, como confessa, publicou o seu livro mais em atenção ao

rôgo dos amigos, sem pretender, segundo se infere, passar por escritor, tinha o hoje célebre borgonhês, todavia, muitas das suas qualidades —a frase límpida, a construção harmônica, o conteúdo isento de literatice e um estilo saboroso que "sòmente no português de um Gandavo encontra semelhança", na frase de Sérgio Milliet. Mesmo quando Léry se serve da seara de Thevet, dá à colheita um tratamento próprio, que lhe imprime individualidade e marca o carácter da obra.

Tudo indica, não obstante, que a maior parte das informações deixadas por Thevet, embora valiosas e indispensáveis, não foram colhidas diretamente e por observação pessoal; o exíguo tempo, passado pelo frade no Brasil, não lhe permitiria realizar tão vasto apanhado, sobretudo porque adoeceu ao chegar ao Brasil e não se refez inteiramente da saude senão quando desembarcou na Europa; [94] mas Léry, ao que parece, também se serviu dessa antropologia, que os americanos denominam de *reservation*. Pelo menos isso é evidente quanto ao "Colloque" publicado pelo pastor calvinista, "en language sauvage & françois"; perguntando, por exemplo, o selvagem qual o nome do seu interlocutor, respondeu êste chamar-se *Léry-oussou* (ostra grande), acrescentando, porém, ao ser mais adiante questionado, que a sua terra natal era Rouen.[95] E Léry, como já se viu, nasceu em La Margelle. Além disso, nem sempre as acusações, que Léry faz a Thevet, devem ser levadas a sério, pois algumas são filhas do setarismo religioso e muitas outras não têm fundamento sólido. O caso, por exemplo, dos heróis-civilizadores do Tupinambá, cujos mitos Thevet registou; asseguro-vos (diz Léry), que, quando Thevet fala de "*Maïr momen* & *Maïr pochi*, il vous en baillera des plus vertes & plus cornues".[96] Ora, êsse motejo se tornou hoje ridículo, pois a exegese dos etnólogos modernos mostrou que alguns elementos do mito dos heróis-civilizadores, transmitido por Thevet, são confirmados por outros cronistas de reputação insuspeita e os temas característicos dos gêmeos míticos, principalmente, foram surpreendidos, em sua maior parte, no folclore de, pelo menos, quatro das tribus tupi-guaranis —os Apapokuva-Guarani, os Tembé, os Xipaia e os Chiriguano. Também certos traços da mesma série pertencem ao acêrvo mitológico dos Kaingang, dos Paressi, dos Bororo, dos Jívaro, dos Witoto, dos Warrau, etc.

Eis uma amostra do estilo e do poder narrativo de Léry (trata da saudação lacrimosa e de algumas experiências que passou entre os Tupinambá):

"Estive com os Tupinambá, pela primeira vez, três semanas após meu desembarque na ilha de Villegaignon e, em companhia de um

turgimão, fui a quatro ou cinco aldeias do continente. Visitei em primeiro lugar a aldeia de *Japuraci*, que distava apenas duas léguas da nossa fortaleza e, quando ali cheguei, vi-me logo rodeado de selvagens, que me preguntavam, numa língua que era para mim grego: *Marapende réra, marape-nde-réra* (isto é, "Como te chamas, como te chamas?"). Nessa ocasião, um dos indígenas arrebatou-me o chapéu e o pôs à cabeça; outro tomou-me a espada e o cinto, que afivelou no corpo assim mesmo despido; mais outro, finalmente, tirou-me a "casaca" e vestiuse nela. E todos, com os meus trajes, saíram a correr pela aldeia, numa gritaria e confusão tais que eu já nem sabia mais onde estava —enlêvo que provinha da ignorância do comportamento dos índios para com os estrangeiros, como pude verificar posteriormente, sobretudo tratando-se de gente que os visitava pela primeira vez (tanto assim que, logo que os selvagens se divertiam bastante com os objetos alheios, restituiamnos ao seus donos).

Nesse ínterim, avisou-me o intérprete de que os indígenas desejavam, sobretudo, saber o meu nome. Ora, dizer-lhe que me chamava Pedro, Guilherme ou João, parecia uma inutilidade, pois não o conseguiriam pronunciar ou reter na memória; era melhor, portanto, darlhe um nome do seu conhecimento e como Léry significasse, em sua língua, "ostra", tive a idéia de dizer aos selvagens que me chamava *Léry-açu*, ou seja, a "ostra grande". Ao que se mostraram os Tupinambá satisfeitos, e, ao mesmo tempo, admirados: —"Realmente (exclamaram), eis um belo nome e ainda não vimos nenhum *mair* que tivesse outro igual." Posso garantir que jàmais Circe metamorfoseou um homem em tão linda ostra...

...No mesmo dia, eu e o turgimão tocámos para diante e fomos acampar na aldeia seguinte, chamada *Eira-mirim*... Ao ali chegarmos, sôbre o pôr do sol, encontrámos os índios a dançar e a beber cauim em homenagem a um prisioneiro executado cêrca de seis horas antes e cujos despejos ainda se viam no moquém. Naturalmente fiquei estarrecido diante de tão trágico espetáculo; mas isso não foi nada em comparação ao terror por que iria passar logo depois. Foi o caso que, ao abrigarmo-nos em uma das ocas de aldeia, cada qual, de acôrdo com o uso da terra, em sua rêde —depois que as mulheres, como contarei adiante, carpiram e depois que o dono da casa nos deu as boas vindas sai o turgimão, a quem tais costumes não eram estranhos e que apreciava *cauinar* com os selvagens, sem me dar nenhum esclarecimento, para o grupo dos dançarinos, deixando-me em companhia de alguns selvagens.

Embora ao desamparo, servi-me de um pouco de farinha e de outros mantimentos, oferecidos pelos índios, procurando depois, por

me achar bastante cansado, tentar dormir —o que foi em vão, tal a bulha que os indígenas faziam no banquete, bailando e assoviando. E eis que, ainda por cima, um dos convivas me trouxe um pé assado e moqueado da vítima, perguntandome (como vim a saber depois) se eu desejava provar da iguaria. Pode-se imaginar o pavor que isso me causou, a ponto de tirar-me o sono.

Pensei, de fato que o gesto do selvagem significava uma ameaça. Ou pretendia, com isso, dar a entender que eu também, em breve, teria a mesma sorte do inimigo. . . conjeturando que o intérprete me traira deliberadamente e me abandonara nas mãos dêsses bárbaros. Assim, se me oferecesse algum meio, teria escapulido; mas me via cercado, de todos os lados, por indivíduos cujas intenções eu ignorava (embora não me quisessem mal algum) e, acreditando na ameaça orei tôda a noite.

Ao amanhecer, o turgimão que passara a noite na patuscada com os selvagens, veio ter comigo e, vendo-me pálido, desfigurado e quase febril, indagou se me achava doente e se passara mal a noite; respondi, encolerizado, que não havia pregado ôlho, censurando-lhe, em seguida, a maldade e pedindo-lhe, ainda assustado, que o mesmo me tirasse dali sem demora. Disse-me, então, o intérprete que não tivesse nenhum receio, pois os selvagens não me queriam mal; e contou aos mesmos o que me passara pela cabeça. Os índios que, satisfeitos com a minha vinda e, na intenção de agradar-me, não haviam arredado pé de minha rêde, declararam não se terem apercebido dos meus temores e que lastimavam o sucedido. Todavia, como são galhofeiros, desataram a rir de minhas atribulações.

São as seguintes as cerimônias que os Tupinambá observam na recepção aos seus amigos. Apenas chega o viajante à oca do *muçacá*, a quem escolheu por anfitrião, senta-se numa rêde e permanece algum tempo sem dizer palavra; é costume escolher o visitante, em cada aldeia, um hospedeiro, à cuja cabana deve primeiramente dirigir-se sob pena de descontentar o dono. Em seguida, reunem-se as mulheres em tôrno da rêde e, acocoradas no chão, pẽm as mãos nos olhos, dizendo, em prantos, mil louvores ao recém-chegado.—"Tiveste tamto trabalho para nos visitar" (exclamam as cunhãs). "Como és bondoso e valente!". E se o estrangeiro é francês ou de outro qualquer país da Europa, acrescentam:—"Que coisas bonitas nos trouxestes, coisas que não tínhamos em nossa terra!". Em resposta, deve o visitante, que se acha sentado à rêde, cair também em pranto, ou, pelo menos, soltar alguns suspiros. Terminada a saudação lacrimosa das mulheres americanas, o *muçacá* —que durante todo êsse tempo, sem tomar conhecimento da visita, se conservou a um canto da oca, a fabricar flechas

ou a fazer outra qualquer coisa— chegandose ao estrangeiro, preguntará: —*Erejupe*, isto é, "Vieste? Como estás? Que desejas?". E assim por diante. É fácil imaginar a diferença entre essa saudação e a nossa, tão cheia de abraços, palmadas, beijos e apertos de mão. Depois disso, o dono da cada indaga se o visitante deseja comer e, se a resposta é afirmativa, manda depressa trazer, em uma bela vasilha de barro, farinha, veações, aves, peixes e outros manjares.

Como os selvagens não possuem mesas, bancos ou escabelos, o serviço é feito no chão raso, aos pés do homenageado".[97]

Outra experiência não menos emocionante passou Léry certa noite, na aldeia de Cotina, em companhia de um turgimão e do francês de nome Jacques Rousseau.[98] Pela madrugada, quando se dispunha a prosseguir viagem, notou desusado movimento, pois das tabas vizinhas chegavam selvagens, que, na praça principal, se reuniam aos da aldeia. Ao todo eram cêrca de seiscentos. Espantado, Léry, viu, nessa ocasião, que os Tupinambá se dividiam em três grupos: homens, mulheres e crianças, separados, se recolheram a três ocas diferentes. Pressentindo tratar-se de algum acontecimento extraordinário —pois entre os índios avistou dez ou doze caraíbas— Léry adiou a partida, com o intento de descobrir o mistério. Antes da reclusão, proibiram os caraíbas que as mulheres e crianças saissem de suas casas, em uma das quais, a das mulheres, também encerraram os três visitantes.

Já os estrangeiros tinham começado a almoçar quando perceberam um como surdo murmúrio, que puseram as mulheres em pé e atentas, aconchegadas umas às outras. Ouviu Léry então, distintamente, que os homens, alteando o tom, cantavam uma espécie de estribilho —"He, he, he hé". Por sua vez, as mulheres, agitando os seios, repetiam o refrão em voz trêmula; algumas, espumando pela boca, caíam no chão como se fôssem vítimas de ataques epiléticos ou estivessem possuídas do demônio. Tambén as crianças, no local em que se encontravam encerradas, passaram pelas mesmas crises.

Cessados os urros e lamentos, iniciaram os indígenas um canto tão harmonioso que o mêdo, para os três franceses, passou de todo. "Quando quis, entretanto, ir até o local da cerimônia (diz Léry) obstaram-me as mulheres, advertindo o turgimão dos riscos de tal imprudência, pois, vivendo no país há seis ou sete anos, jàmais tivera a ousadia de meter-se entre os índios na ocasião de suas danças religiosas. Por um momento hesitei, mas, não julgando suficientes as razões do intérprete e confiante na amizade dos velhos da taba, aos quais já eu havia visitado quatro ou cinco vezes, arrisquei-me, por bem ou por mal, a sair da clausura. Aproximei-me, então, da cabana

dos homens, e, como as ocas indígenas... são compostas de ramos, cujos extremos tocam o solo, forcei uma abertura para ver a coisa mais à vontade; ao mesmo tempo, fiz sinal aos companheiros, que, encorajados por meu exemplo, vieram ter comigo. E, entrando, seguido dos dois amigos, na cabana, acomodei-me a um canto. Ao contrário do que me afirmara o turgimão, os selvagens não se incomodaram com os intrusos."

Juntos uns aos outros, mas sem saírem dos seus lugares, formavam roda os dançarinos, curvados para a frente e movendo apenas a perna direita; nessa posição, a dextra nas ilhargas, o braço esquerdo pendente, corpo um tanto erguido, assim cantavam e bailavam os Tupinambá. Como eram numerosos, estavam divididos em três círculos, no meio dos quais se mantinham os caraíbas, de maracá na mão, ricamente adornados de sombreiros, cocares e braceletes feitos de plumas novas de várias côres. "Lembravam os caraíbas (prossegue Léry) os frades pedintes que enganam a nossa pobre gente e andam, de vila em vila, com relicários de Santo Antônio e de São Bernardo, ou outros objetos de idolatria." Os caraíbas não se mantinham no mesmo lugar, a exemplo dos demais assistentes; ao contrário, ora avançando, ora recuando, sopravam fumo para todos os lados, através de uma taboca em cuja extremidade andiam fôlhas de tabaco. A defumação impregnava os dançarinos da fôrça necessária para aniquilar o inimigo.

Êsse rito religioso dos Tupinambá durou mais de duas horas. E, nos seus cânticos, lamentavam êles a morte dos avoengos, celebrando-lhes o ânimo valoroso; ao mesmo tempo consolavam-se os indígenas com a esperança de que, após o morte, iriam ter à região onde viviam os seus ancestrais. Tal paraíso era situado além das montanhas. A dança terminou batendo todos fortemente no chão, com o pé direito, ao mesmo tempo que pronunciavam, já com a voz rouca "Hê, hüá, hüá, hüá". "Ainda hoje (confessa Léry), ao recordar-me dessas cenas, sinto palpitar o coração e parece que os estou a ouvir." Léry chegou mesmo a grafar algumas dessas toadas, em notação musical quadrada, inclusive o canto do canindé e o do camurupi (espécie de peixe).

Narra também Léry[99] que, falando a um velho índio a respeito de certos negociantes ricos da França, que monopolizavam o pau-brasil, indagou o selvagem, cheio de pasmo, se tais mercadores não morriam, como os outros homens, e, se morriam, para quem deixavam os mesmos tantas riquezas. Ao que, informado de tudo (que deixavam os seus bens para os filhos ou, na falta dêstes, para os parentes mais próximos), explicou o velho: —"Na verdade, agora vejo quando vós, franceses, sois uns loucos, pois atravessais os mares e sofreis tantos incômodos sòmente com o ojetivo de amontoar riquezas em benefício

dos filhos. Não será a terra, que vos nutre, suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos, a quem amamos; mas estamos certos de que, depois da nossa morte, a terra, que hoje nos sustenta, de igual modo os proverá de tudo. E, por isso, vivemos sem nenhum cuidado."

Mesmo antes da publicação das *Singularitez de la France Antarctique*, já corriam pela Europa, da mão em mão, as cartas de Nicolas Barré, companheiro de Villegaignon em sua viagem ao Brasil.[100]

Em uma delas, fala êsse piloto da cana-de-açúcar, do "trigo sarraceno" (isto é, o milho), do ananás, da banana e, precedendo a Thevet, do tabaco. Mais de vinte turgimões freqüentavam os ameríndios do Rio de Janeiro, alguns dêles levando uma "vida epicuriana". Embora Barré não se deixasse fascinar pelo ameríndio brasileiro, isso não lhe impediu de deixar algumas informações a respeito dos Tupinambá, que viviam em guerra com os Guaytacá, os Guayaná (*Ouyamas*, no texto), os Maracajá, os Tobajara, inclusive os portugueses. Quando os Tupinambá capturavam um inimigo, punham-lhe ao pescoço "autant de licols qu'ils les veulent garder de lunes", confirmando, assim, a informação de Thevet, a saber, que os colares eram tantos quanto deviam ser as "luas" de vida concedidas ao prisioneiro ("et expirant une lune, ils ostent l'une de ces Patenostres, jusques à ce qu'il n'y en ait plus qu'une et lors sur la fin de celle lune il est asseuré de mourir").[101]

NOTAS

1 *O estudo do índio brasileiro — Ontem e hoje*, p. 401, separata nº 12 da "Revista de História", São Paulo, 1952. Tambén Fernando de Azevedo ("A antropologia e a sociologia no Brasil", em *As ciências no Brasil*, II, São Paulo, s/d, p. 358).

2 A carta de Caminha, diz Antônio Baião, parece que deu entrada na Tôrre do Tombo "com a avalanche dos originais, enviados da Secretaria do Estado, no tempo do Guarda-mor Damião de Góis" (*Pero Vaz de Caminha e a Carta de "achamento"*, p. 26, Lisboa, 1934). Antes de Muñoz, isto é, já em 1765, o documento figurava no "Índice das Gavetas" e dêle, oito anos depois, o Dr. José Seabra da Silva mandou tirar cópia, em boa letra, "para melhor inteligência do seu original"; pesquisando nos arquivos de Lisboa, Muñoz teve conhecimento da carta em 1785. Cf. Jaime Cortesão, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, São Paulo, 1943, p. 31. Sôbre o assunto, vj. também: C. Malheiro Dias, "A semana de Vera Cruz", em *Hist. da Col. Port. do Bras.*, II, pp. 76 e ss., Lisboa, 1923; Luís Chaves, "A primeira noticia etnográfica da Terra de Santa Cruz", em *Memórias e comunicações apresentadas ao Congreso Luso-Brasileiro de História*, I, 1ª seção, Lisboa, 1940, pp. 39-47; Moysés Gikovate, "A carta de Caminha e a etnografia", em *Revista Nacional de Educação*, ano I, n. 10, Rio, 1933, pp. 78-83 (a p. 80 o autor chama a carta de Caminha de "tratado de etnografia", o que é, na

realidade, um exagêro). Ler, ainda: Fred H. Alexander de Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la Géographie du Nouveau Continent*, etc., Paris, 1853; Francisco Augusto Pereira da Costa, *Carta de Pero Vaz de Caminha*, etc., Pernambuco, 1900; João Capistrano de Abreu, *O descobrimento do Brasil*, (Rio), 1929. A versão em linguagem atual, com anotações, publicada no tomo segundo de *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, cit., foi feita por Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Entre os melhores estudos etnográficos sôbre a carta de Caminha, situa-se o de Waldemar Valente, —*Caminha — o primeiro etnográfo do Brasil*, edição da "Casa do Estudante de Pernambuco", Recife, 1944. A chamada "Relação do Pilôto Anônimo" (*Hist. da Col. Port.*, II, cit., p. 115) corrobora as informações do escrivão (a côr dos selvagens, os alimentos, a nudez, o botoque, as rêdes, a ausência de metais, as ocas cobertas de ramos).

3 Herbert Baldus "Etnologia", em *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*, sob a direção de Rubens Borba de Morais e William Berrien, Rio, 1949, p. 199.

4 *Os primeiros estudos sociais no Brasil (Século XVI, XVII e XVIII)*, vol. I da "Formação da Sociologia Brasileira", p. 120, Rio, 1941.

5 "É esta uma descrição muito boa das cápsulas do urucu (*Bixa orellana*)", afirma C. de Melo-Leitão, *História das Expedições Científicas no Brasil*, São Paulo, 1941, p. 299.

6 Germán Arciniegas, *Amerigo y el Nuevo Mundo*, p. 195, México, 1955.

7 É o que diz, em outras palavras, Ch. André Julien, *Les voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1948, p. 344.

8 "A expedição de 1501", em *Hist. da Col. Port.*, II, cit., p. 197. Roberto Levillier (*Americo Vespucio — El Nuevo Mundo*, etc., Buenos Aires, 1951, pp. 82-86), procura demonstrar a veracidade de Vespúcio, quando, no documento conhecido pelo nome de *Lettera*, relata a matança do jovem enviado à praia para entrar em entendimento com os indígenas. Ao chegar à praia, o rapaz foi rodeado pelas cunhãs, que tocavam as mãos no marujo, admiradas, enquanto à traição, uma velha, por trás, golpeava-o com "un gran palo". "Vespucio (acrescenta) refiere al comienzo de la exploración el segundo contacto de los tripulantes con los naturales y lo hace tan gráficamente que viene a coincidir con una descripción ilustrada por Hans Staden 50 años después". E publica a gravura do livro de Staden, que mostra o prisioneiro, no ato da execução, cercado de várias mulheres.

Um engano de Levillier. O ritual antropofágico era muito complexo e demorado, exigindo vários dias de preparação; além disso, o golpe mortal jàmais era dado pelas mulheres.

9 *Apud* Almir de Andrade, *o. c.*, p. 191. Cf. J. Capistrano de Abreu, *O descobrimento do Brasil*, cit., p. 74.

10 Ch. André Julien, *o. c.*, pp. 18-21 e 333-336; idem, *Les français en Amérique pendant la première moitié du XVIe siècle*, Paris, 1946, pp. 23-49. A *Memoire touchant l'établissement d'une mission chrestienne*, etc., de Gonneville, foi publicada em 1663 (Paris); a *Campagne du navie* L'Espoir, *de Houfleur, 1503-1505 — Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville*, etc., em 1869, também em Paris, com introdução e notas de Armand d'Avezac.

11 *Notícia do Brasil*, São Paulo, s/d, I, p. 228. Vejam-se, ainda, Staden (*Viagem ao Brasil*, Rio de Janeiro, 1930, p. 132) e Pedro Lozano (*Historia de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, I, p. 298, Buenos Aires, 1873-1895).

12 "Os falsos precursores de Álvares Cabral" em *Hist. da Col. Port.*, Pôrto, 1921, I, p. 138.

13 J. F. de Almeida Prado, *Primeiros Povoadores do Brasil*, pp. 179 e 180, São Paulo, 1935.

14 "Carta de Luís Ramírez", publicada na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. do Bras.*, XV, Rio, 1952, pp. 16 e ss.

15 Cf. Antônio Serrano, *Los aborígenes argentinos*, Buenos Aires, 1947, pp. 116 e ss. Alguns dos nomes tribais citados por Luís Ramírez e Diego García são encontrados na carta do jesuíta Antônio Rodrigues (1553), publicada por Serafim Leite, *Páginas de História do Brasil*, São Paulo, 1937, pp. 126 e ss.

16 "Carta de Diego García — Memória de la navegación", etc., em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. do Bras.*, XV, cit., pp. 9 e ss. Diego García de Moguer tomara parte na expedição de Solís; foi também companheiro de Elcano na primeira viagem de circunavegação do glôbo. Cf. Julian Mª Rubio, "Exploración y conquista del río de la Plata —Siglos XVI y XVII", Barcelona-Buenos Aires, 1942, p. 68 (tomo VIII da *Historia de América y de los pueblos americanos*, dirigida por A. Ballesteros y Beretta). "Por meio de relação que de sua viagem nos transmitiu (diz o Visconde de Pôrto Seguro, *História Geral do Brasil*, São Paulo, s/d, I, pp. 128 e 129), não se recomenda como homem verdadeiro, nem polido, nem superior à mesquinha inveja, e deve ler-se com precaução".

17 Vj. o trecho no estudo de Jordão de Freitas, "A expedição de Martim Afonso de Sousa (1530-1533)", em *Hist. da Col. Port. do Bras.*, III, Pôrto, 1924, p. 143. As informações, a respeito do nosso silvícola, prestadas por W. Hankins, que fez duas viagens ao Brasil (em 1530 e em 1532), são de pouca importância: Almir de Andrade, *o. c.*, pp. 195 e 196.

18 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, São Paulo, 1954, p. 636. A obra de Schmidl intitula-se *Reise nach Süd-Amerika in den Jahren 1534 bis 1554*, Tübingen, 1889. Mas a 1ª edição apareceu em Francfort sôbre o Meno, em 1576. Para o itinerário de viagem, veja-se W. Kloster & F. Sommer, *Ulrico Schmidl no Brasil Quinhentista*, São Paulo, 1942, pp. 22 e ss.

19 Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas & Cristobal de Acuña, *Descobrimentos do Rio das Amazonas*, pp. 60 e ss., São Paulo, 1941. J. B. von Spix & C. F. Phil, von Martius (*Viagem pelo Brasil*. III, Rio, 1938, pp. 198 e ss.) assim resumiu os fatos, que deram origem à lenda das amazonas americanas: *a)* Orellana foi avisado, por um cacique, acêrca de uma comunidade de mulheres guerreiras, que os índios chamavam de "coniu-puiaras" ("cunhá-puára", escrevem Spix & Martius) —talvez o informante fôsse da tribo dos Omágua e, no rio hoje denominado de Trombetas, encontrou, entre os homens, mulheres combatentes (Herrera e Acuña); *b)* Fernando de Ribeira depôs, sob juramento, ter ouvido falar de um reino de amazonas, existente, em 1542, por ocasião de sua viagem expedicionária ao ocidente do Paraguay, abaixo de 12º de latitude sul; *c)* Walter Raleigh informou, em 1595, que o país das amazonas ficava nas vizinhanças do Paraguay; *d)* o missionário Baraza, em 1700, registou uma lenda a respeito das amazonas; *e)* La Condamine ouviu contar que se avistaram amazonas, vindas do rio Caiamé, em Cuchinara, uma das embocaduras do Purus (segundo outras notícias, citadas por êsse viajante, parece que as amazonas habitavam às margens do rio Irijó, afluente do Amazonas e, também, a oeste das cataratas do Oyapoc). "A crença cega e sonhadora dos índios (conclue) fàcilmente espalhou essa lenda por vastos territórios... A êsse característico dos índios, de admitir o prodígio, acrescentou-se ainda o pendor dos descobridores europeus, que se

esforçavam por apresentar ao Velho Mundo, espantado, as suas façanhas, com os reflexos de tais fantasmagorias. Talvez quisessem impressionar Orellana com a feição belicosa de certa tribo, contando que até as mulheres, pegavam em armas, e a vista de algumas dessas mulheres, que combatiam ao lado dos maridos, nas refregas à beira do rio Cumaris, veio completar a fábula". Realmente, os Munduruku, conforme explica Ribeira, costumavam acompanhar-se de suas mulheres, quando iam à guerra; estas tinham por mister fornecer aos guerreiros as flechas de combate.

O fato de a palavra, com que os indígenas indicavam a mulher guerreira, pertenecer à língua geral (tupi), confirma a opinião de Métraux, a saber, de que o mito das amazonas foi grandemente espalhado pelos Tupinambá (*A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*, prefácio, trd. e notas do Prof. Estevão Pinto, São Paulo, 1950, p. 296); ou melhor, pela família tupi-guarani. As informações sôbre as amazonas, registadas por Évreux (*Viajem ao Norte do Brasil*, Maranhão, 1874, pp. 23 e 24) foram fornecidas a êsse religioso pelos Tupinambá; o mesmo sucedeu a Acuña (Gaspar de Carvajal, *o. c.*, pp. 265 e 266). Cf. Curt Nimuendajú ("Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní", em *Zeit. f. Ethn.*, v. 46, Berlim, 1914, p. 364), no que diz respeito aos Apapokuva.

Mas, não eram só os Tupi-Guarani. Os Karajá, por exemplo, incluem em suas lendas mulheres guerreiras (H. Baldus, *Ensaios de Etnologia Brasileira*, São Paulo, 1937, p. 265). Sabe-se que Jules Crevaux encontrou, em 1878, nas ourelas do rio Paru, uma aldeia exclusivamente habitada por mulheres separadas dos maridos (cf. Sophus Ruge, "La época de los descubrimientos geográficos", em *Historia Universal*, dir. de G. Oncken, Barcelona, 1934, p. 580). Mulheres guerreiras sempre existiram em todos os tempos e, ainda hoje, assim ocorre no sistema militar de algumas tribos do Dahomey (A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, Londres, 1890, p. 183). Em Cueba (América Central), as mulheres tomam parte ativa nas operações bélica (H. H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States of North America*, New York, 1875, I, p. 764); o mesmo entre os Aïnu (John Batchelor, *The Ainu of Japan*, Londres, 1892, p. 288) e na Austrália (R. Brough Smith, *The Aborigines of Victoria*, Londres, 1878, I, p. 155).

Gaspar de Carvajal (*o. c.*, p. 66) dá outras informações a respeito das amazonas: não são casadas; vivem em casas de pedra, dentro de aldeias fortificadas, cobrando impostos de barreira; empreendem, de vez em quando, uma *razzia* contra as populações circunvizinhas, raptando os homens, com os quais coabitam por algum tempo; matam as crianças do sexo masculino, enviando os corpos, depois, aos pais, ao passo que as do sexo feminino são cuidadosamente educadas na arte da guerra; têm uma espécie de rainha, que vive numa grande cidade, em meio da classe nobre (a classe nobre usa baixelas de ouro e finas vestes de lã).

Enrique de Gandía ("Descobrimento da América — Explorações geográficas e conquista do Novo-Mundo", em *História das Américas*, III, publicada sob a direção geral de Ricardo Levene, Rio, 1947, p. 157), é de opinião que a lenda das amazonas se refere ùnicamente "às virgens do Sol e às mulheres eleitas que viviam no Peru", argumento já antes sustentado em sua obra *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, 1929. Luciano Pereira da Silva ("Estado do Amazonas", em *Dic. Hist., Geog. e Etn. do Brasil*, II, Rio de Janeiro, 1922, p. 63), entretanto, acredita que os propagadores do mito tomaram por

mulheres os chefes indígenas, que usavam os cabelos grandes, presos por grampos, "como ainda hoje e fazem os tuxanos que habitam as margens do Uaupés".

A respeito ainda do assunto, cf.: Ch. M. de La Condamine, *Relation abrégée d'un voyage dans l'intérieur de l'Amérique méridionale*, etc., Paris, 1745 [há uma edição em português, da "Biblioteca Brasileira de Cultura", direção de Basílio de Magalhães & Cândido Jucá (filho), Rio, 1944]; João Barbosa Rodrigues, *Exploração do Rio Yamunda*, Rio, 1875; A. Gonçalves Dias, "Amazonas", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. do Bras.*, XVIII, Rio, 1896; Richard Spruce, *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, etc., Londres, 1908; Richard Lasch, "Zur südamerikanischen Amazonensage", em *Mitteilungen der K. K. Geographischen Gessellschaft in Wien*, LIII, Viena, 1910; e Ângelo Guido, *O reino das mulheres sem leis*, etc., Pôrto Alegre, 1937.

A referência às mamas decepadas vem em Alonso de Rojas —"eran mulheres que não tinham mais de um seio" (Gaspar de Carvajal, *o. c.*, p. 111; mas, anteriormente a Alonso de Rojas, isto é, em 1553, já o padre Manuel de Nóbrega [Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*, São Paulo, 1940, p. 42] fala nas amazonas, que cortavam o seio direito das filhas "por razão do arco"). Acuña (Gaspar de Carvajal, *ib.*, pp. 265 e 267) afirma que os Tupinambá tambén guardavam notícias das amazonas, cujo *habitat* ficava situado em um alto e descavado monte, chamado "Yacamiaba". Sôbre a explicação do têrmo, cf. Oswaldo Orico, *Vocabulário de crendices amazônicas*, São Paulo, 1937, pp. 120-122. *Icamiaba* significa "sem mamas".

[20] José Carlos Rodrigues (*Biblioteca brasiliense: catálogo anotado dos livros sôbre o Brasil*, etc., Rio, 1907, p. 590) acha que a obra foi editada primeiramente em Francfort, no ano de 1556, data do prefácio; mas Alberto Löfgren dá razões que também fazem supor ter sido a 1ª edição realmente a de 1557 (cf. Hans Staden, *Viagem ao Brasil*, cit., p. 12). Sôbre os *Karayá*, dos quais trata Hans Staden, vj. o que diz H. Baldus, em comentário publicado na *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, LXXXIV, 1942, p. 194.

[21] *História do Brasil*, I, 2ª ed., Bahia, 1948, p. 183.

[22] *Bibliografia Crítica*, cit., p. 692.

[23] *O. c.*, pp. 199 e 200.

[24] *O estudo do índio*, cit., p. 386.

[25] Hans Staden, *o. c.*, p. 32: *Marp* ou *Marim*, cidade ou povoação, diz Teodoro Sampaio, em nota. Thevet (*Singularidades da França Antártica*, prefácio, trad. e notas do Prof. Estevão Pinto, São Paulo, 1944, cit., p. 358) escreve ora *Castelmarin*, ora *Chasteaumarin*. O Castelo de Marim, origem de Olinda, o qual era realmente, a principio, um fortim ou *blockhause* artilhado. Todavia, o *Chasteaumarin* de Duarte Coelho não se sabe se teve origem na "petite forteresse de bois, qui sert d'asile à quelques Portugais exilés", de que fala Paul Gaffarel (*Histoire du Brésil Français au seizième siècle*, Paris, 1878, p. 63) e à qual se refere a documentação publicada por J. F. de Almeida Prado, em *Pernambuco e as Capitanias do Norte*, I, São Paulo, 1939, pp. 46 e 47. Queriam dizer os Caeté, ao meu ver, que era o fortim a casa do *Mair*, o grande pai e feiticeiro branco.

[26] Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, I, Lisboa e Rio, 1938, pp. 230 e *ss*.

[27] *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Rio, 1931. Com "Nota preliminar" de Afrânio Peixoto, "Prefácio" e comentários de Vale Cabral, "Vida do Padre Manuel da Nóbrega" de Antônio Franco (tirada da *Imagem de Coimbra*, II). A obra

é uma reprodução integral da edição de 1886 (Rio), acrescida de algumas notas de Rodolfo Garcia.

[28] Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas*, cit., pp. 23-129. Cf. ainda *Páginas de História do Brasil*, cit., pp. 80 e ss. Os escritos e obras completas do Nóbrega foram inventariados por Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., IX, Rio, 1949, pp. 3-12.

[29] Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., IX, p. 422.

[30] *Cartas do Brasil*, cit., p. 72.

[31] Cf. F. M. Esteves Pereira, "O descobrimento do rio da Prata", em *Hist. da Col. Port. do Bras.*, cit., II, Pôrto, 1923, pp. 365 e ss. Referindo-se aos índios da costa meridional do Brasil, diz a *Nova Gazeta:* "Êles têm também recordação de São Tomé. Quiseram mostrar aos portugueses as pègadas de São Tomé no interior do país."

[32] *O. c.*, pp. 234-236.

[33] Visconde de Pôrto Seguro, *História Geral*, cit., I, p. 303. Cf. ainda Nóbrega, *Cartas*, cit., p. 89.

[34] Fr. Francisco de N. S. dos Prazeres, "Poranduba Maranhense", em *Rev. Trim. do Inst. Hist, e Geog. Bras.*, LIV, primeira parte, Rio, 1891, p. 35.

[35] Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos*, etc., p. 209; vj. nota 42. Cf. também Nóbrega, *o. c.*, p. 196: "Louvam e aprovam ao gentio o comerem-se uns aos outros, e já se achou cistão a mastigar carne humana."

[36] Cf. Pedro de Azevedo, "A instituição do Govêrno Geral", em *Hist. da Col. Port. do Bras.*, cit., III, Pôrto, 1924, p. 361.

[37] *Cartas*, cit., p. 43.

[38] Anchieta, *Cartas*, cit., p. 46 e fr. V. do Salvador, *História do Brasil*, São Paulo, 1918, p. 30.

[39] Nóbrega, *o. c.*, pp. 141 e 142. Cf. ainda Serafim Leite, *Novas cartas*, cit., p. 32.

[40] *O. c.*, p. 148.

[41] Carta inédita de Nóbrega, descoberta por Serafim Leite e publicada por J. F. de Almeida Prado, *Primeiros povoadores*, cit., pp. 98 e 99.

[42] *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*, cit. Com "Nota preliminar" e "Introdução" de Afrânio Peixoto, um artigo de Capistrano de Abreu sob o título "A obra de Anchieta no Brasil" (extraído de *O Jornal*, do Rio, ed. de 31 de agosto de 1927), "Bibliografia do padre Joseph de Anchieta S. J." (publicada no livro *III Centenário do Venerável Padre Joseph de Anchieta*, Paris-Lisboa, 1900, tirada de Sommervogel, revista pelo padre César Dainese e aumentada pelo padre E. Rivière). As anotações e o "Postfácio" são de Antônio de Alcântara Machado. A obra acima contém todos os escritos conhecidos até 1933 e alguns que não são do autor (cf. Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., Rio, VIII, 1949, p. 18 e ss.). Não são de Anchieta, segundo o historiador Serafim Leite, a "Informação de Província do Brasil para nosso Padre—1585" (pp. 409-436) e a "Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia" (pp. 349-382), da autoria, respectivamente, dos padres Fernão Cardim e Luís da Fonseca. A relação completa dos escritos e obras de Anchieta pode ser encontrada na citada obra de Serafim Leite, VIII, pp. 16 e ss.

[43] Os Ibirajara são os mesmos Bilreiro ou Caceteiro dos cronistas clássicos, dos quais descendem os atuais Kaiapó. Pertencem ao grupo gê. Ao ramo kaiapó septentrional estão filiados os Kaiapó, Gorotire, Pau d'Arco, etc.: o ramo Kaiapó

meridional é constituido pelos Suyá. Cf. J. Alden Mason, "The Languages of South American Indians", em *Handbook of South American Indians*, VI, Washington 1950, p. 290.

[44] "Etnologia", cit., p. 200.

[45] Nota à p. 335 das *Cartas Avulsas (1550-1568)*; cf. nota 51.

[46] "Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization", em *American Anthropologist*, n. s., XXI, n. 4, Lancaster, 1919 (cf. as críticas de J. Philipson, na obra adiante citada).

[47] "Nome de parentesco em Língua Tupi", em *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, LXIV, Rio, 1944.

[48] "Nota sôbre a interpretação sociológica de alguns designativos dos tupi-guarani" [em *Boletim LVI* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1946 [onde o a faz a crítica ao ensaio de Lapone Quevedo] e "O parentesco tupi-guarani" [em *Sociologia*, VIII, n. 1, São Paulo, 1946; reedição, mais correta, no *Boletim 63* da Faculdade de Filosofia, cit., São Paulo, 1946].

[49] "O parentesco tupi-guarani. Tupi-guarani kinship", em *Boletim do Museu Nacional*, n. s. (n. 6 de "Antropologia"), Rio, 1946.

[50] *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo (1949).

[51] *Cartas Avulsas (1550-1568)*, cit. Com "Nota Preliminar", "Introdução", "Sinopse da História do Brasil e da Missão dos padres jesuítas, de 1549 a 1568", tudo da autoria de Afrânio Peixoto. As notas eruditas são também do mesmo escritor.

[52] Isto é, "pessoa que dança e folga": *Cartas Avulsas*, cit., p. 147.

[53] No *Arquivo Bibliográfico da Universidade de Coimbra*, fasc. 1º do vol. IV, pp. 13 ss. É o relatório intitulado "De algumas coisas mais notáveis do Brasil", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, vol. 148 (1927), Rio de Janeiro, pp. 381-390.

[54] J. F. de Almeida Prado, *Primeiros Povoadores*, cit., p. 180.

[55] Visconde de Pôrto Seguro, *História Geral*, cit., I, p. 138. Jean Alfonse, ou melhor, Jean Fonteneau, também chamado Alfonse de Saintonge, é o autor de *La Cosmographie*, etc., anotada por Georges Musset e publicada em 1904. Descrevendo o Brasil, diz Jean Alfonse que êsse país era habitado por três nações, os *Topinambaulx*, os *Anassoux* e os *Tabejares*, os quais, quando aprisionam algum inimigo, são obrigados a conceder-lhe seis meses de engorda e as próprias filhas em casamento. Cf. J. F. de Almeida Prado, *ibidem*. Os *Anassoux* são os "Waanasses" (Guayaná) de Knivet (*Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet*, etc., notas de F. de Assis C. Franco, São Paulo, 1947, p. 88).

[56] A frotilha de Villegaignon era composta de três navios —dois artilhados (calando duzentas toneladas cada um dêles) e um de provisões (espécie de chalupa de menor dimensão). O monarca francês auxiliara a expedição com boa soma de libras. Partindo os barcos do Havre, a doze de julho de 1555, tempestades forçaram-nos a abrigar-se em Dieppe, onde a reparação dos estragos durou quase um mês; muitos gentishomens, operários e soldados, impressionados com o acontecimento, abandonaram a emprêsa. Finalmente, a catorze de agosto, partiram definitivamente as naus.

Foi num domingo, a dez de novembro de 1555, que Villegaignon alcançou a baia de Guanabara. Também num domingo, a primeiro de setembro, avistou-se o arquipélago das Canárias e, em outro domingo, dia oito do mesmo mês, o Cabo Verde. Ainda foi num domingo, a vinte de outubro, que teve lugar a arri-

bada à ilha da Ascenção. A três de novembro, mais uma vez domingo, deuse a primeira ancoragem no Brasil (em Macaé). A travessia do Atlântico, a contar de catorze de agosto, durara, pois, cêrca de três meses. É verdade que a viagem de retôrno deve ter sido muito mais penosa, tendo o frade navegado no comboio dirigido por Bois-le-Comte; ficou, assim, esclarecida a participação do sobrinho de Villegaignon na expedição de 1555, circunstância que parece ter passado despercebida à maioria dos historiadores.

Bois-le-Comte, levando Thevet de volta em sua companhia, deixou a baía de Guanabara a 31 de janeiro de 1556. Oito dias demorou-se a frotilha no Cabo Frio e dois meses foram gastos a dobrar a cabo de Santo Agostinho —motivo pelo qual o franciscano faz refências aos cajueiros do Nordeste e ao fortim de *Castelmarin*, a Marim de Duarte Coelho; em seguida, o navio francês abordou a ilha dos Ratos, ou seja, o arquipélago de Fernando de Noronha. A linha equinocial foi cruzada a primeiro de abril e, daí avante, Bois-le-Comte seguiu uma penosa derrota, costeando, ao sabor das correntes, quase todo o continente americano (Panamá, as Antilhas, a Flórida, as Bahamas), de onde, afinal, quase ao alcance da Terra do Bacalahu, seguiu em direitura aos Açores e ao Cabo Finisterra (em Espanha). Durara mais de quatro meses a viagem de regresso.

57 Em 1503 ou 1504, diz Ch. André Julien, *Les voyages*, cit., p. 373.

58 Sylvio Rabello, "Reabilitação do cronista André Thevet", art. pub. no *Diário de Pernambuco*, edição de 17 de setembro de 1944 (Recife).

59 Cf. Ch. André Julien, prefácio à obra *Le Brésil et les brésiliens*, n. 2 de "Les Français en Amérique pendant la deuxiène moité du XVI[e] siècle", Paris, 1953, notas de Suzanne Lussagnet, p. V.

60 "Entretanto, é mais fabuloso do que real dizer que a humanidade vivia, primitivamente, como os animais selvagens. Os poetas é que têm essa opinião, que alguns autores acolhem... Creio antes nas Santas Escrituras, onde se faz menção dos trabalhos de lavoura de Abel e das oferendas que êste fazia a Deus" (*Singularidades*, cit., p. 344).

61 *Singularidades*, cit., p. 181.

62 "Hipócrita, a fingir tolerância religiosa para angariar colonos e adeptos (escreve Ramiz Galvão, "O livro de Paul Gaffarel", em *Rev. do Inst. Hist. Bras.*, t. 102, pp. 571 e ss., Rio, 1927), ambicioso de glórias e quem sabe se de plantar as raízes de um principado; duro e violento, a ponto de investir em pessoa contra Dubourdel, quando êste teve a audácia de insistir em suas opiniões calvinistas; desleal e falsário, que não duvidou em assentir na retirada dos genebrinos para a França, a bordo do *Jacques*, mas fazendo-os acompanhar de uma vil denúncia que os podia levar ao garrote ou à fogueira, naqueles tempos de perseguição religiosa; enfim, desigual no trato e nas opiniões, e, sobretudo, arrebatado e cruel por natureza e educação; —Villegaignon foi tudo isso, e o sr. Gaffarel o confirma, ainda que uma vez ou outra não deixe de suavisar as linhas do perfil, fazendo sentir a suspeição dos autores protestantes, que de fato escreviam a respeito com certa paixão".

63 ..."attendu que estant à Seville, certains imposteurs, soubs pretexte que lon me trouua à diz heures du matin au lict, iour de Sainct Thomas, me menerent lié et bagué deuant un d'iceux (referiase aos inquisidores-da-fé), crians que i'estois Lutherien, et que ce iour ie n'avois esté à la messe, sans auoir esgard que i'estois arrivé le soir auparauant en ladicte ville, fasché et rompu de la tempeste et ondes marines. Vray est que, comme estant prest à partir, pour estre

conduit en la prison obscure, i'eusse devant la compaignie tiré un agnus Dei, enchassé en or, et une petite croix de bois rouge, faite à la grecque que i'auois apportée de Hierusalem, cela fut occasion de ma delivrance, moyennant aussi ledit agnus Dei, que me print ce gentil inquisiteur, qui me commanda de vuider bientost la ville, sur peine d'estre attaint du crime, dõt lon m'accusoit" (*La Cosmographie universelle*, II, f. 491; cf. nota 67).

64 Sylvio Rabello, art. cit.

65 É o que diz Ch. André Julien (*Les voyages de découverte*, cit., pp. 373 e 374), frisando que isso ocorreu pelo menos em sua mocidade. Melhor dizer em qualquer época da sua existência. Pouco após a publicação das *Singularitez*, Thevet secularizou-se, indo ocupar, sucessivamente, o cargo de esmoler da rainha Catarina de Médicis e o de cosmógrafo real. E também parece que exerceu outro cargo, o de "garde des curiosités du Roi". Lá para os fins da vida —Thevet faleceu no inverno de 1592—, o guarda das curiosidades reais parece que não mais usava a estamenha dos frades menores de São Francisco, conforme se pode ver do retrato apenso à sua *Cosmographie universelle*, em traje da época, a longa barba derramada pelo peito.

66 *La Cosmographie du Levant* foi impressa em Lyon (1554), 2ª ed. no ano de 1556 (com gravuras em madeira); também em 1556, a casa J. Richard, de Antuérpia, publicou outra edição do livro. A obra foi dedicada a F. de La Rochefoucauld, que mais tarde abraçõu o protestantismo e pereceu no massacre de São Bartolomeu.

67 A 1ª edição é de 1557, conforme esclareceu o velho J. C. Rodrígues, *Biblioteca Brasiliense*, cit., p. 601; *Les Singularitez de la France Antarctique, avtrement nomée Amerique: & de plusieurs Terres & Isles decouuertes de nostre temps, Paris*. Cf. também Geoffroy Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, p. 289. A 2ª ed. apareceu em Paris e a 3ª em Antuérpia (ambas de 1558). Foi baseada na ed. de 1558 (Paris), que Gaffarel publicou a 4ª, com prefácio e comentários. Não se conhece bem quem foi o autor das xilogravuras, que alguns atribuem a Assuérus van Londerzeel e outros a J. Cousin.

É de Capistrano de Abreu a observação de que o têrmo *singularidades*, na linguagem do tempo, correspondia à "monografia". Não sei, porém, onde êsse historiador foi buscar tal explicação para o título da obra de Thevet. Por *singularidades* quis referirse o seu autor às coisas exquisitas, bizarras, exóticas, não existentes e pouco conhecidas na Europa e, nesse sentido, emprega o têrmo nada menos que dezoito vezes, quinze no texto, duas no alto dos capítulos e uma à margem.

Além das duas obras já citadas, são os seguintes os escritos de Thevet que interessam ao Brasil:

—*La Cosmographie vniverselle d'André Thevet cosmographe du Roy. Illvstree de diverses figvres des choses plvs remarqvables vevës par l'Auteur, & incogneües de noz Anciens & Modernes*, Paris, 1575, dois volumes. Uma parte da obra, a referente aos mitos tupinambás, foi publicada em 1928 por A. Métraux (*La religión des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris, 1928, em apêndice; *id.*, na tradução por mim feita, pp. 367-405). Interessa ao Brasil sobretudo o tomo segundo (caps. II-XVII do livro XXI; algumas referências ao Brasil, contidas no livro XII, muito confusas, Suzanne Lussagnet as reproduziu, com notas, na obra *Le Brésil et les brésiliens*, cit., pp. 3-236).

—*Les vrais portraits et vies des hommes illustres, Grecs, Latins et payens,*

anciens et modernes, Paris, 1584. As fs. 661 e 662 do ms. são dedicadas a *Quoniambec.*

—*Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deuz voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales,* etc. (proveniente da biblioteca do duque de Croislin). Ao contrário do que pensa Métraux ("Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet sur la géographie et l'ethnographie du Brésil", em *Journal de la Soc. des Amer.*, XXV, n. 1, Paris, 1933, p. 31), que publicou trechos dêsse ms, o original é autógrafo e foi escrito, talvez, em 1585 (foi publicado, em grande parte, por Suzanne Lussagnet, *ib.*, pp. 237-310). A *Segond voyage d'André Thevet,* etc., é a mesma obra acima, incompleta, com adições e correções que foram aproveitadas no texto da *Histoire... de deux voyages* (o que mostra que a *Segond voyage* é anterior à *Histoire... de deux voyages).*

—*Le Grand Insulaire, et Pilotage d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy. Dans lequel sont contenus plusieurs plants d'isles habitées, et deshabitées, et description d'icelles* (proveniente da biblioteca do duque de Coislin, escrito em 1587 e publicada, em parte, com notas, por Suzanne Lussagnet, *ib.*, pp. 311-324).

68 Pp. VI e VII das *Singularitez,* ed. de 1878. Estava em moda, nos meados do século XVI, espalhar as mais jocosas anedotas a respeito do franciscano. Le Duchat, por exemplo, conta que Thevet trouxe do Oriente um enorme crocodilo, ao qual chamavam de *grosse bête de Thevet.* Cf. *Biographie Universelle Ancienne et Moderne, dirigée par une Société des Gens de Lettres et de Savants,* XLV, Paris, 1826, p. 387.

69 *O. c.,* pp. 201 e *ss.*

70 *A religião,* cit., p. 32.

71 *Uma festa brasileira,* Rio de Janeiro, 1944, p. 44.

72 "Aussi bien Thevet n'a jamais recherché la reputación d'écrivain. Il ne voulait que satisfaire la curiosité des savants, et il y a pleinement réussi. Sans les *Singularitez de la France Antarctique,* une foule de particularités précieuses sur l'Amérique n'auraient pas été préservées de l'oubli. Quand nous aurons fait la part de la fantaisie, nous trouverons que celle de la réalité est encore fort considérable, et nous comprendrons que des hommes éminents n'aient pas hésité à lui donner leur approbation" (*Les Sing.*, p. XXI da ed. de 1878).

73 C. de Melo-Leitão (*A Biologia no Brasil,* São Paulo, 1937, p. 44) assim se refere a Thevet: "suas descrições são geralmente preferíveis às de Léry".

74 "Parece ter sido Thevet.., quem primeiro descreveu a ave, dando-lhe o nome indígena" (nota de Rodolfo García à p. 121 da obra de Cardim, cit.). A referência à dimensão do bico, que poderá parecer exagerado, confirmam-na as observações de Emílio Goeldi, —"o longo bico córneo, que em algumas espécies maiores é quase do tamanho do corpo". Cf. Agenor Couto Magalhães, *Ensaio sôbre a fauna brasileira,* São Paulo, 1939, p. 163. Anteriormente a Thevet, mas de modo genérico, tratou Oviedo da ave, na obra *Sumario de la Historia Natural de los Índios* (Toledo, 1527). Cf. nota de Olivério Pinto (em J. Marcgrave, *História Natural do Brasil,* São Paulo, 1952, p. LXXVII).

75 Iludido pela abstinência, que guarda a preguiça ao deslocar-se do seu *habitat,* igualmente Léry deu versão à tradição ameríndia de que o conhecido mamífero não se alimentava: "Mais au demeurant (chose qui semblara possible fabuleusse) i'ay entendu non seulement des sauvages, mais aussi des truchemens qui avoyent demeuré long temps en ce pays la, que iamais homme, ni par les

champs, ni à la maison, ne vid manger cest animal: tellement qu'aucuns estiment qu'il vit du vent" (p. 168 da ed. de Gaffarel, I, 1880).

76 *Botânica e Agricultura no Brasil (Século xvi)*, cit., p. 116.

77 É sobretudo do chapéu-de-napoleão (*Thevetia peruviana* Schum.) que se extraem a "tevetina" e a sua sucedânea a "teveresina", com ação direta e rápida sôbre o músculo cardíaco (M. Pio Correia, *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*, II, p. 216, Rio, 1931).

78 *O. c.*, pp. 124 e 25.

79 Cf., por exemplo, *A religião dos Tupinambá*, cit., pp. 106, 159, 160, 218, 280-282, 291, 292, 234, 295, 307-310, 321, 322, 348 e 364.

80 *O. c.*, p. 122.

81 *Botânica e Agricultura*, cit., p. 135.

82 A propósito convém chamar a atenção dos estudiosos para a xilogravura da preguiça, que serviu, segundo parece, de modêlo para uma das estampas da obra de Léry e foi também aproveitada por Ambroise Paré (na obra *De la géneration de l'homme*, etc., Paris, 1573). Nem sempre, todavia, os desenhos de Thevet foram sempre tão felizes: o caso, ressaltado por H. Baldus (*Bibliografia Crítica*, cit., p. 722), das xilogravuras que representam a oca tupinambá (as reproduzidas nas pp. 103, 106, 113, 146, 175, 188, 200 e 202 da obra *Le Brésil et les brésiliens*, cit.). Mais fiéis, são, incontestàvelmente as de Staden e as de Léry algumas da autoria de De Bry.

83 *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*, p. 184, Rio, 1937.

84 Mais recentemente, Francisco Rodrigues Leite ("Iean de Léry, viajante de singularidades", em *Revista do Arquivo Municipal*, CVIII, maio-junho de 1946, São Paulo, pp. 27 e *ss.*) ocupou-se exaustivamente do assunto. As analogias entre Thevet e Léry são muito mais freqüentes do que se pode imaginar e incluem, tambêm, as notas etnograficas pròpriamente ditas a propósito da epilação, dos adornos em geral, do maracá, do processo de fabricar bebidas, etc.

O professor Herbert Baldus (no "Prefácio" à obra de Florestan Fernandes, *Organização social*, cit., p. 10) também reconhece que o calvinista francês plagiou o seu conterrâneo, "aliás sem escrúpulos".

85 *História do Brasil*, Pôrto e Lisboa, 1940, p. 70. Essa questão afigura-se-me, aliás, de somenos importância. É sabido que Thevet levou para a França, em 1556, amostras da *Nicotiana tabacum L.*, à qual pretendeu batizar com o nome de *herbe angoumoisine* (em homenagem à sua terra natal); Nicot só teve conhecimento dessa planta posteriormente, em Portugal, para onde fôra a ocupar o cargo de embaixador (a sua nomeação de ministro data de 1559, tendo sido lavrada por Francisco II). Em Portugal, portanto, já se conhecia o tabaco, o que vem confirmar a informação de Damião de Góis (*Crônica do Sereníssimo Senhor Rei D. Manuel*, etc., p. 69, Lisboa, 1747), a saber, que foi Luís de Góis quem o introduziu na Europa. Luís de Góis veio para o Brasil em companhia de seu irmão Pero, donatário da capitania de Paraíba do Sul. O êrro de Thevet, ao que parece, foi não ter alcançado o valor econômico ou comercial da planta. Thevet, nesse particular, só tinha olhos de literato, embevecido no puro prazer intelectual da sua *singularidade;* Nicot, que era arguto, enxergou mais longe. Demais a sua posição de embaixador proporcionou-lhe um contato com o mundo oficial, que o outro, nesse tempo, mero portegido dos poderosos, não poderia usufrir.

Léry é de opinião que o *petun*, usado pelos indios da baía de Guanabara, nada tem que ver com a *Nicotina*, ou erva da rainha, enviada à soberana de

França por Nicot. A erva de Nicot era originária da península da Flórida, não se assemelhando ao *petun*, como diz ter tido ocasião de verificar pessoalmente. O mesmo quanto à *herbe angoumoisine*, o que fez Martius pensar na possibilidade de ser a planta da região antilhana não a *Nicotiana*, mas outra diferente, talvez a *N. Langsdorfii* Weim. Hoehne, porém, não tem dúvidas de que a espécie descrita por Thevet seja a *N. tabacum* L., nativa do Brasil: "Nas regiões recentemente desbravadas pela Comissão Rondon na Serra do Norte, no extremo Mato Grosso, encontrámos, em 1909 e 1911, várias aldeias indígenas tendo alguns pés de *Nicotiana tabacum* L. nas imediações e, como estas tribos antes não tiveram relações amistosas com os civilizados, acreditamos que tais plantas devem ser ainda relíquias das primitivas culturas que, por ocasião da descoberta do Brasil, os índios possuíam dessa espécie" (*o. c.*, p. 119).

86 Cf. Ch. A. Julien, na introdução à obra *Le Brésil et les brésiliens*, cit., p. V.

87 Egon Schaden, *O estudo do índio*, cit., p. 386.

88 *O. c.*, p. 85.

89 *O. c.*, p. 172 [L'"homme simple et grossier" qui, pour avoir vácu en tribu, avait acquis une connaissance pratique des moeurs des Tamoyo, fut en état de fournir des renseignements directs et précis. Montaigne ne se fit pas faute de le contrôler soit par d'autres "témoings", soit par les sauvages qu'il approcha, lors de leur séjour en France, pour écouter leurs propos ou les questionner "fort long temps"... Il ne se contenta sans doute pas, quoi qu'il en ait dit, de son enquête orale. Cet insatiable liseur n'ignorait pas les principaux onvrages sur l'Amérique. Qu'il ait méprisé les cosmographes, compilateurs hâtifs et dont la critique était peu exigeante, cela se conçoit mais il parcourut la *Cosmographie* de Thevet à qui il décoche, chemin faisant, une nasarde et, sans doute aussi, celle de Belleforest, qui avait grand crédit"] (Ch. A. Julien, *Les voyages de découverte*, cit., pp. 417 e 418).

90 *O. c.*, *ibidem*.

91 Ch. André Julien, *Les voyages de découverte*. cit., p. 400. Há, a êsse respeito, uma divergência de datas (cf. a *Histoire d'un voyage de Léry*, ed. de 1880, p. XII).

92 Egon Schaden, *O estudo do índio*, cit., p. 388.

93 *Histoire d'vn voyage fait en la Terre dv Bresil, avtrement dite Amerique. Contenant la nauigation, & choses remarquables, veuës sur mer par l'aucteur: Le comportement de Villegaignon, em ce païs là. Les meus & façons de viure estranges des Sauuages Ameriquains: avec un colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs Animaux, Arbres, Herbes, & outres choses singulieres, & du tout inconues par deça, dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du livre*. Etc. A la Rochelle.—Antoine Chuppin, 1578. Com seis gravuras em madeira.

No mesmo ano, houve uma segunda tiragem dessa edição, mas sem mencionar-se o lugar onde foi impressa (La Rochelle) .Cf. *Biblioteca Exótico-Brasileira por Alfredo de Carvalho*, III, Rio, 1930, p. 198, nota de Eduardo Tavares. Em 1592, T. de Bry, que se havia estabelecido, em Francfort, de sociedade com seus dois filhos, publicou uma edição latina da obra de Léry (o III vol. das *Collectiones peregrinationum in Indiam orientalem et occidentalem*, cujo título é "Americae Tertia Pars. Memorabile provinciae Brasiliae Historiam", etc.), com ilustrações hoje tornadas célebres. A obra de Léry foi reeditada em Genebra (1580), "Reveue, corrigée & bien angmentée", que Gaffarel reimprimiu em

1880 (Paris, dois tomos), com numerosas notas e um prefácio ou notícia biográfica.

Gaffarel (pp. VIII e IX da "Notice biographique", em *Histoire d'un voyage*, I, ed. de 1880) é quem diz que Léry escreveu o seu livro após a paz de Amboise; mas o autor, em divergência, afirma que a obra foi redigida, em grande parte, no Brasil, em tinta do mesmo país.

[94] *Biographie Universelle Ancienne et Moderne*, cit., *ib.*

[95] Estranha resposta, comenta Gaffarel (*Histoire d'un voyage*, cit., ed. de 1880. II, p. 209), pois Léry era natural de La Margelle, "terre de sainct Sene au Duché de Bourgoyne". Thevet aliás informa, a tal respeito, na sua *Histoire... de deux voyages*, que Léry obteve o chamado *Colóquio* de um dos seus companheiros, normando de origem, ou do próprio Villegaignon, que havia composto "un dictionnaire & colloque en la langue Bresilienne, qu'il a comuniqués à plusieurs notables personnages, comme à feu M. le chancelier L'Hospital & à feu M. Baudin, procureur general du roy en sa cour de parlement à Paris, à chacun desquels il en donna une copie. Au retour du siege de Sancerre, un nommé Ode... sur bonne foy presta ladite coppie à ce Léry, lequel despuis l'a fait en son nom".

Por outro lado, Léry atesta ter conhecido vinte e duas aldeias da baía de Guanabara, as quais menciona (*o. c.*, ed. de 1880, II, p. 142), acrescentando tê-las "frequenté familierement" uma a uma —o que me parece difícil pois êsse calvinista apenas passou dois meses em terra firme e os seis meses restantes na ilha de Villegaignon, ocupado com questões de ordem política ou religiosa. Além disso, Léry (ed. cit., II, p. 142) não afirma que compôs pessoalmente o colóquio: o documento (explica) "fut fait au temps que i'estois en l'Amerique, à l'aide d'un truchement", que havia permanecido no Brasil sete ou oito anos e "entendoit parfaitement la langage des gens du pays".

[96] P. 28 do prefácio, ed. de 1880, cit.

[97] Léry, II, pp. 100-105 (ed. de 1880, anotada por Gaffarel). Na grafia dos nomes tupis, servi-me da lição de Plínio Ayrosa.

A respeito da saudação lacrimosa há várias monografias, dentre as quais se destacam: a de Georg Friederici, "Der Tränengruss der Indianer", em *Globus*, LXXXIX, Braunschweig, 1906, pp. 30-36 [republicada em 1907, com acréscimos, Leipzig, da qual fez Alfredo de Carvalho um resumo, "A saudação lacrimosa dos índios", em *Rev. do Inst. Arq. e Geog. Pern.*, XI, n. 64, Recife, 1904, pp. 755-765]; Robert Lehmann-Nitsche, "Der Träneugruss im Alten Testament", em *Baessler-Archiv*. XIX, 1-2, Berlim, 1936, pp. 78-86; e A. Métraux, *A religião*, cit., pp. 299-308 (com carta da distribuição geográfica do rito e referências a outros autores, não mencionados nesta nota, como sejam, na ordem das citações, Simão de Vasconcelos, Montoya, Nimuendajú, K. v. d. Steinen, Krause, José Pinto da Fonseca, Condreau, Bernardino de Nino, Koch-Grünberg, Eschwege, H. Schurtz e Pero Lopes de Sousa). Também sôbre o assunto convém consultar R. R. Schuller, "Sobre el orígen de los Charrúa; réplica al doctor Jorge Friederici, de Leipzig", em *An. de la Univ. de Chile*, v. CXVIII, Santiago, 1906. Pero Lopes de Sousa parece que foi o primeiro a registar êssa costume.

Conclue Métraux que o tema do pranto talvez se relacione com o culto dos mortos, sendo nêle evocada a sua memória e as suas façanhas.

Se os vestígios da saudação lacrimosa, entre os Jívaro, indicam a primitividade dêsse costume, isto vem invalidar a teoria de Métraux, isto é, de que foram os Tupi os responsáveis pela difusão do rito. José Mariz (*Perspectivas psiquiátricas de alguns rasgos totêmicos e tabus do indígena brasileiro*, p. 24, Recife,

1936) vê na saudação lacrimosa a ambivalência dos sentimentos, "um dos elementos mais em voga hoje em dia em psicopatologia, graças a Bleuler".

[98] Léry, *Histoire*, ed. de 1880, II, pp. 67-72.

[99] Léry, *ib.*, pp. 12 e 13.

[100] É verdade que só publicados em 1557, *Copie de quelques lettres sur la navigation du Chevalier de Villegaignon en terres de l'Amérique oultre l'oequinoctial, iusques soubz le tropique du Capricorne, contenant sommairement les fortunes encourues en ce voyage avec les moeurs et façons de vivre des sauvages du païs: envoyées par un des gens dudit seigneur*, Paris, Vj., também, as reedições de 1592 (em Francfort, na coleção de De Bry), de 1837 (Paris, na coleção de Ternaux-Compans) e de 1878 (Paris, na obra de Gaffarel, *Histoire du Brésil Français).* São duas apenas as cartas conhecidas; uma é datada "De la rivière de Ganabara au païs de Bresil, en la France Antarctique, soubs le tropique de Capricorne, ce premier iour de febvrier 1555"; a outra, *idem*, "ce vingt cinquieme iour du mois de may mil cinq cents cinquante six". Só a primeira tem interêsse etnográfico.

[101] Thevet, *Le Brésil et les brésiliens*, cit., p. 196.





Indígena Seri. Desemboque, Sonora, México. *Foto Agustín Maya.*

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LA MUJER INDÍGENA DE CENTRO AMÉRICA, por *Margarita Gamio de Alba*, Prólogo de Miguel León-Portilla. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1957, 96 pp., y numerosas ilustraciones.

Hasta ahora se carecía de una recopilación de datos contenidos en libros y revistas sobre las condiciones de vida de la mujer indígena mesoamericana, cuyas ambiciones y problemas específicos no habían recibido la atención particular que se merecen. El libro de la Sra. de Alba marca una nueva etapa en estos estudios y su importancia está en relación directa con la gran necesidad de trabajos como éste.

El libro está dividido en seis capítulos, más un prólogo por el Dr. Miguel León-Portilla y una bibliografía general. El capítulo I trata de la mujer indígena de Guatemala; II, la mujer lenca de Honduras; III, la mujer mísquito de Nicaragua; IV, la mujer cabécar de Costa Rica; V, la mujer guaymí de Panamá; y VI, la mujer cuna de Panamá. Este último capítulo es de especial importancia porque se trata de un resumen del libro del mismo título de la Sra. Reina Torres de Ianello, antropóloga comisionada por el Instituto Indigenista Interamericano para hacer un estudio a fondo de las condiciones de vida de las mujeres cuna. Cada uno de los capítulos incluye informes sobre el desarrollo biológico y salubridad, economía y trabajo, propiedad, manifestaciones intelectuales, matrimonio y relaciones psico-sexuales, vida social y supervivencias precolombinas, en cada grupo estudiado.

Debe notarse que el lector tiene en esta obra un resumen acerca de las condiciones de vida de las mujeres aborígenes en esos grupos de los cinco países considerados. No se incluye la República de El Salvador por el hecho de tener un número reducido de indígenas. Desgraciadamente la autora no nos ofrece siempre una evaluación o análisis de los datos recopilados, lo que es explicable, ya que se ve forzada a presentarnos datos recogidos muchas veces por otras personas de desigual preparación científica. De haberse logrado orientar todas las fuentes de información, sobre la base de un conocimiento de las metas de cada grupo estudiado, tal vez se hubiera destacado mejor el papel de la mujer dentro de su comunidad.

En general las fuentes estudiadas son desiguales, sirven para indicar la dirección que debe seguirse en el futuro, aunque sin ser exhaustivas. Para el estudio de Guatemala pudieran anotarse los excelentes trabajos de Oliver Lafarge y de Oakes. Igualmente conviene mencionar los estudios psicológicos de Lewis acerca de las relaciones entre marido y mujer y entre padres e hijos.

En el prólogo del libro se incluye la narración hecha por una indígena acerca de su vida llena de problemas. Aunque el Dr. León-Portilla hace hincapié en el hecho de que esta mujer no está comprendida geográficamente en el presente estudio, pudiera notarse que tal vez el caso presentado no es el más frecuente respecto de la mujer indígena en general. De hecho, en los varios casos estudiados, se encuentran todos los extremos, desde el de la mujer cuna, cuya situación parece bastante privilegiada, hasta el de sus otras hermanas indígenas que se acercan más a la situación de la mujer guayquirí cuyas palabras se citan en el prólogo.

En resumen, puede decirse que esta recopilación de informes sobre la mujer indígena de Centro América es en realidad una piedra inicial para estudios posteriores sobre la psicología y forma de vida de la mujer indígena dentro de su sociedad. Esperamos que la Sra. de Alba continúe tales trabajos llevando adelante el valioso estudio que ya ha publicado.

Ruth C. de Morales.

LAS POBLACIONES INDÍGENAS COMO PROBLEMA, Por *Luis E. Heysen*. ORIT. México, 1957. 46 pp.

Estando para celebrarse el IV Congreso Indigenista Interamericano a fines del año próximo en la Ciudad de Guatemala, resulta verdaderamente oportuna la publicación de este opúsculo de Luis E. Heysen. Su autor señala en él varios de los problemas que indudablemente tendrán que considerarse en esta próxima reunión del indigenismo interamericano.

El trabajo del Sr. Heysen, sumamente breve y conciso, parte de una presentación de algunos importantes aspectos de la cultura intelectual precolombina de los maya-quichés, nahuas e incas. En no pocos de sus grandes mitos y tradiciones, señala acertadamente lo que juzga como un mensaje fundamentalmente humano, de valor permanente. Ahora bien, son precisamente los descendientes de esas grandes culturas indígenas, al igual que otros muchos millones de indios de otros numerosos grupos, quienes como resultado de la Conquista y de los varios siglos que duró la Colonia y aún buena parte de la vida republicana de sus respectivos países, siguen constituyendo hoy día, lo que Heysen llama "Las poblaciones indígenas como problema".

Pero, tal vez el punto más importante de este trabajo esté en el análisis que hace su autor de las ideas y resultados de los tres Congresos Indigenistas Interamericanos que hasta ahora se han celebrado.

A su juicio, el primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro, Mich., celebrado en 1940, constituyó realmente la formulación en un plano continental de la política que debía desarrollarse en favor de las poblaciones indígenas. Fruto de ese Congreso fue la organización del Instituto Indigenista Interamericano y de varios filiales suyos, que comenzaron a trabajar en los distintos países americanos.

El temario del II Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cuzco, Perú en 1949, "demostró el móvil de repetir y emular los acuerdos del congreso de Pátzcuaro". Citando unas palabras del Dr. Juan Comas, insiste Heysen en la necesidad que ya desde entonces se dejó sentir, de lograr que ese nuevo Congreso Interamericano no tuviera sólo como balance otra Acta Final, sino que se tradujera en hechos reales que ayudaran a elevar las condiciones de vida de los indígenas.

El III Congreso Indigenista Interamericano de La Paz, Bolivia, experimentó el influjo de las ideas y realidades de la reforma agraria boliviana. En él "se sentaron las bases de una nueva situación histórica al sancionar la Declaración de Derechos de las poblaciones indígenas".

Puede decirse que a los ojos del autor estos Congresos han sido "felices e importantes reencuentros" para confirmar la necesidad de atender el problema indígena americano, señalando en forma científica el modo de actuar. Es cierto, no obstante, que por desgracia muchas de las recomendaciones de esos Congresos, no han pasado todavía al terreno de la práctica. Aunque tampoco se debe caer en una interpertación pesimista de los hechos, ya que a pesar de lo anterior, es una realidad la existencia y funcionamiento de Institutos Indigenistas Nacionales y otras organizaciones que están trabajando activamente en los siguientes países: la Acción Indoamericana y la Comisión Pro-Reivindicación del Indio Chaqueño, en Argentina; el Instituto Indigenista Boliviano; la Junta de Protección de las razas Aborígenes de la Nación, en Costa Rica; el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala; el Instituto Nacional Indigenista de México; el Instituto Indigenista Nacional de Nicaragua; el Instituto Indigenista Peruano y la Comisión Indigenista en Venezuela, además de el Serviço de Proteção aos Indios, en Brasil; la Oficina de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos y la Dirección General de Asuntos Indígenas de México, que ya existían de antemano.

Todas estas instituciones y organizaciones oficiales, al igual que otras más no mencionadas aquí, han desarrollado una labor positiva y real, y a través del *Instituto Indigenista Interamericano* se hallan vinculadas íntimamente, tratando de poner en práctica muchas de las recomendaciones de los tres Congresos Indigenistas Interamericanos.

Señala también en su trabajo, el Sr. Heysen, cuál ha sido la intervención de la OIT y de la ONU para impulsar el desarrollo y el bienestar social y rural de las comunidades indígenas. Es indudable, como se ha señalado varias veces, que la cooperación de esos organismos internacionales ha resultado sumamente valiosa, como lo prueba, entre otros, el Programa de Asistencia Técnica en la Región Andina de Bolivia, Ecuador y Perú.

Tal es en grandes líneas el panorama que presenta Luis E. Heysen en este interesante opúsculo, del que queremos destacar las siguientes palabras que esperamos sean una realidad al celebrarse el IV Congreso Indigenista Interamericano, en la Ciudad de Guatemala: "es imperativo coordinar el quehacer indigenista a fin de que cumpla su finalidad en el tablero de la política indigenista de América Latina a la sombra de ese añoso y nuevo ahuehuete que es el Instituto Indigenista Interamericano, que pone en la obra idea y espíritu".

Miguel León-Portilla.



EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES, 139

MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Índios do Brasil,* por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INDICE

DEL VOLUMEN XVII



MEXICO
1957

INDICE

EDITORIALES:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:



11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Ídice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN–PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.

24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.

25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.

26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00 — Otros Países: Dls. 2.50.

27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.

28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.

29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.

30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.

32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLURY. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

